۲۶۰

109

برای دفع موریانه
آرد خردل یک کیلوگرام
آب یک لیتر
سولفات دو کویور ۵ گرم
اسید ارسنیو ۳ گرم
[illegible] ۱۰ گرم

[illegible]

مخلوط نموده جاهایی که کرم خوردگی دارد بپاشند

رنگ کاغذ ح مهره کاغذ ع رنگ [illegible]
در زیر فهرست کتاب و در دو کردن آنها
در گشت سقف [illegible]

۲۶۰
109
بازدید شد ۱۳۸۱
کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
بازرسی شد
خطی «فهرست شده» ۱۷۱۷

هو

مجموعه مصارع المصارع وتعليقات
وشرح رساله عقل كل وشرح خواجه قدس سره
بعمو رساله علم در رساله خودش (در جواب)

اين مجموعه در سنه ١٣٤٨ الهجريه
مجدداً داخل در ملك حقير
محمد طاهر ...

هو

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمد الشاكرين والصلوة على محمد وآله الطاهرين وبعد فاني لشغفي
بالعلوم العقلية والمعارف اليقينية كنت اوقات فراغي انظر في كتب علمائها
واتتبع كلام الناظرين فيها مستفيدا من نتائج خواطرهم ومستفيدا من ابكار
افكارهم لاميز بين حقها وباطلها واقف على سمينها وغثها واظفر منها بما يطمئن
منه النفس ويسكن اليه القلب فعثرت في اثناء طلبتي على كتاب يعرف بالمصارعات
للشيخ تاج الدين ابي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ادعى فيه مصارعته
مع الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا في عدة من المسائل والرد
عليه فيما ذكره في كتبه قد عتق دعواه الى النظر فيه واشتد حرصي من استماع
اسمه على التامل في معانيه فلما طالعته وجدته مشتملا على قول سخيف ونظر
ضعيف ومقدمات واهية ومباحث غير شافية وتغليط في الجدال وتمويه
في المثال قد مازج به سفسطا يحجز عنه العلماء وزخرفا من القول لا يستعمله الا
الا المتشبثين بالانتقام والمتسوقين عند العوام قد انضح في اصرعه في
اكثر مصارعاته وانهزم في معظم مبارزاته فرايت ان اكشف عن تمويهاته

وابين

وابين تغليطاته غير ناصر لابن سينا في مذاهبه لكن مشيرا الى مزال اقدام صاحبه
ومنبها على مغالطات مشاغبية وان كانت في بعض المواضع وقع على او سقيته
بكاسه فالله يعلم من ان ذلك ليس مما يقتضيه دابي ولا يتعوده خلقي بل الجواب
بعدي والكلام يجر الكلام ونقلت فيه متن كلامه ونص مرامه من صدره
الى ختامه لئلا يحتاج من يقع اليه هذه النسخة الى طلب اصل الكتاب ويتيه
بعد اتمامه بمصارع المصارع فان وقعت لي فيه زلة او هفوة فليصلح من
اطلع عليه من اخواني طالبا بذلك اقتناء الخير واحراز الاجر وها انا مفتتح
الكتاب والله ملهم الصواب القول ونسم صاحب الكتاب كتابه بالمصارعة
بين ابي علي الحسين بن عبد الله بن سينا وبين ابي الفتح محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني في المسائل المذكورة فيه وقال بعد التحميد لله والصلوة
على رسوله وآله على ومن المصنف للمولى السيد مجد الدين ابو القاسم
علي بن جعفر الموسوي نقيب ترمذ استدل اصغر خدمه محمد بن عبد الكريم
الشهرستاني بعرض بضاعته المزجاة على شرف كرمه فخدمه بكتاب صنفه
في بيان الملل والنحل على تردد القلب بين الوجل والخجل فانعم بالقبول وامعن
النظر فيه وبلغ النهاية في ادراك معانيه وبالغ في الثناء على اخلاصه ووالى
ومكان للمصنف فيه النقل وانما يستر عورة العقل وتبين قيمة الرجل عند
مناجزة الاقران ومبارزة الشجعان وبالاختبار يظهر خبية الاسرار وبالا
نكرم الرجل او يهان وقد وقع الاتفاق على ان المبرز في علوم الحكمة وعلامة الدهر
في الفلسفة ابو علي الحسين بن عبد الله بن سينا ولا يقفوه فيها قاف وان
نقض السواد ولا يلحقه فيها لاحق وان ركض الجواد واجمعوا على ان من وقف على
مضمون كلامه وعرف مكنون مرامه فقد فاز بالسهم المعلى وبلغ المقصد الاعلى

كثير تصرف سوى استعمال الآلات
كلها وحسن الترتيب وجودة

فعرضت على الاغراض عليه ردًّا او برهانًا وتعقيب كلامه ابطالًا او نقضًا فانّ
ذلك ضرب دون الاستدلال وقبضت عليه الحفظة والارصاد فارتد
انه صارع مصارعة الابطال واثار له سنان الرجال فاخرجت من كلامه
في المبدأ في الشفا والنجاة والاشارات والتعليقات احسنه واتقنه وهو
ما برهن عليه بزعمه وحقّقه وبيّنه وشرطت على نفسي ان لا اقاوضه بغير
صنعته ولا اعانده على لفظة وافقنا على معناه وحقيقته ولا اكون متكلما
جدليًا او معاندًا سوفسطائيًا فابتدئ ببيان التناقض في فصوص نصوصه
لفظًا ومعنى فاردفه بكشف مواقع الخطأ في متون براهينه مادة وصورة
تليها المجلس العالي يعني مخدوم المذكور مجلس القضاة والحكام والمحكمين بين
المناظرين المتبارزين بالحق والصدق فتواخى بالحكم اذا تحوكم اليه واحق
برعاية الصدق اذا عول عليه ليعلم ان قد بلغت من العلم باطوريه اوله
واخره ولا يستصغر شأني فالمرء باصغريه وليحقق اني قد ارتقيت من
حضيض التقليد الى اوج التحقيق وارتويت بعد التعليم من مشرع النبوة بكاس مزاجها
من تسنيم ومن خاض لجة البحر لم يطمع في شط ومن تعلى الى ذروة الكمال لم
يخف من حط **قال** وهذه المصارعة في سبع ومن خاصه وسبع مسائل من
الالهيات من جملة نيف وسبعين وسبعين مسئلة في المنطق والطبيعيات
والالهيات خنقته فيها بوتره ورشقته بمشقصه واركسته لام رأسه
في زبيته ورددته في مهوى حفرته ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن
اكثر الناس لا يشكرون **اقول** هذا الثناء المثني على نفسه والكسر لمن يروم
مصارعته قبل الشروع في المصارعة لا يليق بالعلماء المقتدين بالانبياء وما
لا يستحسنه العوام والاغنياء فضلًا عن الخواص العقلاء ثم رتب المسائل

لا زال المجلس على اسعد طالع و
ايمن طائر واوضح هدى
وانجح سعي واصوب رأي و
تدبير واثقب تقديم وتفكر
في حرز حريز من الله العزيز
ولا حول ولا قوة الا بالله
العلي العظيم

في حصر

ا في حصر اقسام الوجود ب في وجود واجب الوجود ج في توحيد واجب
الوجود د في علم واجب الوجود ه في حدوث العالم و في حصر المبادي ز حول
مع السابعة الى مسائل مشكلة وشكوك معضلة **قال** المصارع المسئلة
الاولى في حصر اقسام الوجود اعلم ان المتكلمين لم يحصروا اقسام الوجود بتقسيم
حاصر وذلك انهم قالوا الموجود ينقسم الى ما له اول والى ما لا اول له وما له
اول ينقسم الى جوهر وعرض وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله بحيث ان يكون
بحيث هو وبالعرض القائم بالمتحيز واحالوا وجود جوهر ليس بمتحيز ووجود
عرض ليس بقائم بمتحيز لكن التقسيم الاول صحيح دائر بين النفي والاثبات
اذا روعي فيهما شرائط التقابل والتعاند من الاتفاق على معنى الاولية ذاتا
وزمانا ومكانا وشرفا والتقسيم الثاني غير صحيح ولا حاصر اذا فسر الجوهر
بالمتحيز والعرض بالقائم بالمتحيز اذ ليس فيه ما يدل على استحالة وجود قسم
ثالث ليس بمتحيز ولا قائم بمتحيز **اقول** اما قوله القسم الاول صحيح اذا كان شرط
التقابل وهو الاتفاق على معنى الاولية ذاتا او زمانا او مكانا او شرفا مرعيا
فشيء لا يقول به المتكلمون لان الاولية الذاتية ممتنعة عندهم والمكانية والشرفية
غير معتبرة هاهنا والزمانية لا يقرون بها هاهنا والمعتبر عندهم اولية بمعنى اخر
يعبرون عنه بالذات او الرتبة ويتمثلون فيه باول لغير بعض اجزاء الزمان على
بعض فانهم قالوا تلك الاولية غير زمانية والا لوقع الزمان في زمان آخر وبينه
قالوا ان المحدث له اول بذلك المعنى من غير ان يحتاج فيه الى زمان وكان
يجب على من يقول بصحة هذه الاعتبارات ان يعين احدها فيقول عنده
تقسيمه بين القسمين اما ذاتا او حدها او زمانا وحده او مكانا وحده او شرفا
وحده فيكون هناك تقسيمات بعدة الاجزاء لا تقسيم واحد لان جميع هذه

الاعتبارات معاً مما لم يذهب اليه ذاهب وعلى تقدير اعتبار الجمع في قسم
واحد لا يكون له مقابل واحد فلا يكون القسمة الى متقابلين واما قوله التقسيم
الثاني غير صحيح ولا حاصر ففيه نظر لان التقسيم الثاني عندهم هو ان نق
وما الداول ينقسم الى ما لا يحتاج في قيامه الى غيره والى ما يحتاج فيه والاول
هو الجوهر والثاني هو العرض وهذه القسمة صحيحة حاصرة لم يخالفهم فيها
غيرهم انما المخالفة في اطلاق اسم الجوهر على القسم الذي لا يحتاج في قيامه الى
غيره على وجه المساواة او على معنى اعم منه او على معنى اخص منه والحكماء
يطلقونه على ما هو اعم منه لانهم يطلقون الجوهر على الصورة وهو
يحتاج في قيامه الى غيره من بعض الوجوه والمتكلمون يطلقونه على ما هو اخص
منه لانهم يطلقونه على المتحيز فقط وهو اخص مما لا يحتاج في قيامه الى غيره
لان كل متحيز غير محتاج في قيامه الى غيره ولا ينعكس وايضا يتخالفون في اطلاق
اسم العرض على ما يحتاج في قوامه الى غيره والحكما يطلقونه على ما هو اخص
منه كي تخرج عنه الصورة وبعض المتكلمين يطلقونه على ما هو اعم منه
اذ يجوزون وجود عرض لا في محل وقوله وعنوا بالجوهر المتحيز الذي يمنع مثله
بجد ان يكون بحيث هو وهذا الكلام مبهم ولو اقتصر على قوله وعنوا
بالجوهر المتحيز لكان كافيا فان قوله الذي يمنع مثله بجد ان يكون بحيث هو
يحتاج الى تفسير الحيثية فان اراد بها الحيثية المكانية يكون تفسير الذي يمنع
جوهرا اخر ان يكون في مكان كان صحيحا الا انه لا يكون حدا بل علامة فانهم
يفسرون المتحيز بما يكون في جهة او حيز ويشغل ذلك الحيز ويمنع ذلك منع
المتحيز الاخر ان يكون معه في تلك الجهة او الحيز وقوله واحالوا وجود عرض ليس
بقائم بمتحيز صحيح ان اراد بالمتكلمين بعضهم لا كلهم فان مشايخ المعتزلة مع

كره

٤

كما قد سوادهم يقولون ارادة الله تعالى عرض حادث لا في محل **قال** وقد اثبت
الفلاسفة جواهر عقلية ليست بمتحيزة ولان المتحيز شيء ما له حيز وقابل
التحيز غير نفس التحيز فانه ما يقبل التحيز هو المادة ونفس التحيز صورة فيها فهو
اذن جوهر مركب من مادة وصورة **اقول** القول بان قابل التحيز غير
نفس التحيز محتاج الى برهان اولا على اثبات المباينة بين قابل التحيز ونفس
التحيز ثم على وجود قابل التحيز وعلى تقدير ثبوت ذلك يكون الصورة قايمة
بغيرها وهو لم يورد للجوهر حدا يشملهما او يخرج وجود قابل التحيز وعلى العرض
عنه وفي جميع ذلك مباحث دقيقة وهو اقتصر على الدعوي المجردة عن الدليل
ثم **قال** والجوهر يستحيل ان يتركب من عرضين فهما اذا جوهران غير متحيزين
فقد خرج من المتحيز ما ليس بمتحيز وهذا عجب **اقول** ترك هنا قسما اخر
وهو ان يتركب من جوهر وعرض ولم يبين اولا استحالة تركب الجوهر من
عرضين يتقوم احدهما بالاخر ثم استحالة تركيبه من جوهر وعرض فان
قيل الاول ظاهر الاستحالة لتقدم احدهما على الاخر قلنا لكنه لم يذكره قيل هذا
ليس بذلك الظاهر فان الحكما يقولون باحتياج الهيولى الى الصورة والصورة الى
الهيولى من جهتين واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون مثل ذلك في ذينك
العرضين واما الثاني فاحوج الى البيان على ان جميع المتكلمين يقولون الجسم
مولف من جواهر لا تتجزى ويطلقون اسم الجوهر على الجسم الذي هو جواهر
مع التاليف والتاليف عندهم عرض ولما لم يمتنع عندهم تركب جوهر هو
الجسم من جوهر وعرض فلم لا يجوز ان يتركب المتحيز ايضا من جزئين جوهر قابل
وصورة هي عرض وما لم يقم برهان على امتناع ذلك وجواز تاليف الجسم من عرضين
او امتناع الكل لم يحسن التعجب منه في اخراج جوهر غير المتحيز من الجوهر المتحيز

قال واما الفلاسفة فقد اثبتوا جواهر عقلية ليست بمتحيزات مثل العقول
والنفوس والمواد والصور واثبتوا اعراضاً ليست قائمة بمتحيزات مثل الحركات
في الكم والكيف وغير ذلك اقول النقل الاخير ظاهر الفساد في الصور وشبهها
فان الحركات عند الفلاسفة اربع حركات في الكم وهو ازدياد الجسم في مقداره
او انتقاصه فيه وفي الكيف وهو حدوث عرض بالفعل في جسم على سبيل التدريج
كالاسوداد والابيضاض وفي الوضع وهو تبدل الاوضاع للجسم الواحد على
سبيل التدريج وفي الاين وهو انتقال الجسم من مكان الى مكان وكل ذلك مختص
بالاجسام التي هي المتحيزات وقدمائهم اطلقوا اسم الحركة على الكون بعد الفساد
وعلى العكس وهذا ايضاً مختص بالاجسام فاذاً ليس عندهم حركة لا تقوم بغير الجسم
بل عندهم اعراض ليست قائمة بمتحيزات كالاستعداد والفعل والانفعال وكما
كالاعراض النفسانية والاعراض التي تقوم باعراض اخر فانها لا تقوم اولاً قيامها
بالمتحيزات وان كانت تقوم مع محالها بها والحركة ليست عرضا واحدا قائما ببعض
الاعراض لانها لو كانت كلها كانت تحت مقولة واحدة لا بقي انها من مقولة الا
انفعال لان الذي من مقولة الانفعال هو التحرك لا الحركة وهو حال الجسم من حيث
يعرض له احد الامور المذكورة قال وقد اورد ابن سينا تقسيماً في مبدا
الهيات النجاة وادعى انحصار جميع اقسام الموجودات وانتقد على وجه
ثم ابين وجوه الخطأ فيه اقول اما نقل دعواه بانحصار جميع اقسام الموجودات
ففيه نظر اذ لا يوجد فيه هذه الدعوى صريحا بل قسمة الوجود الى الجوهر
والعرض كما فعله ثم انه نقل قوله وهو هذا اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل
واحد منهما غير مجامع للاخر باسره كالحال في الوتد والحائط فانهما وان اجتمعا
فداخل الوتد غير مجامع لشيء من الحائط بل انما يجامعه بسيط فقط فاذا لم يكن كل

للوتد

للوتد والحائط بل كان كل واحد منهما يوجد شايعاً بجميع ذاته في الاخر ثم كان
احدهما ثابتا حال مفارقة الاخر وكان احدهما مستقل المعنى به نصير الشيء موصوفا
والاخر مستفيد له فان الثابت والمستفيد لذلك يسمى محلا والاخر يسمى حالاً
فيه ثم ان كان المحل مستغنيا في قوامه عن الحال فيه فانا نسميه موضوعا للحال فيه وان
لم يكن مستغنيا عنه لم نسمه موضوعا بل ربما سميناه هيولى فكل ذات لم يكن في
موضوع فهو جوهر وكل ذات قوامه في موضوع فهو عرض وقد يكون الشيء في المحل
ويكون مع ذلك جوهرا لا في موضوع اذا كان المحل القريب الذي هو فيه متقوما
به ليس متقوما بذاته ثم مقوما له ونسميه صورة واما اثباته فقد بينا
من بعد وكل جوهر ليس في موضوع فلا يخلو اما ان لا يكون في محل اصلا او يكون
محلا لا يستغني في القوام حينئذ لك المحل فانا نسميه صورة مادية وان لم يكن في محل
اصلا فاما ان يكون محلا بنفسه لا تركيب فيه او لا يكون فان كان محلا بنفسه
فانا نسميه الهيولى المطلقة وان لم يكن فاما ان يكون مركبا مثل اجسامنا المركبة
من مادة ومن صورة جسمية واما ان لا يكون ونحن نسميه صورة مفارقة
كالعقل والنفس واما اذا كان الشيء في محل هو موضوع فانا نسميه عرضا قال
وقد ذكر قبل هذا الفصل ان الوجود ينقسم عن اخص القسمة الى جوهر وعرض
وذكر بعد في فصل اثبات واجب الوجود فقال لا شك ان وجودا وكل وجود
فاما واجب واما ممكن ثم قال مبتدئا بالمصارعة فاقول في الاعراض وبالله
التوفيق القسمان الاولان وهما الجوهر والعرض ليسا من اقسام الوجود من حيث
هو وجود مطلق او من اقسام الوجود من حيث هو وجود ممكن فان كان الاول
فواجب الوجود داخل في قسم الجوهر والا كان من قسم العرض ثم ينقسم الجوهر
الى واجب لذاته والى ممكن لذاته اقول قسمة الوجود من حيث هو وجود

مطلق ثم فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم الى متباينين هما
عين ذلك الشيء واذا اعتبرت قسمته فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء
بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد والتفسير فينضاف الى مفهومه مفهومات
اخر ويصير مع مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسما وقسمة الوجود
بالجوهر والعرض ليس بموقوف على اعتبار الامكان مع الوجود ولا لما احتيج في
اثبات الامكان للجواهر والاعراض الى دليل و وقوع للجواهر والاعراض تبعا
في احد قسمي الواجب والممكن لا يوجب وجوب احد القسمين مع مورد القسمة
ثم ان كانت القسمتان كلتاهما حاصرتين فاما ان يكون المورد فيهما واحدا
يلزم هناك ان يكون الواجب والممكن معا مساويين للجوهر والعرض واما
ان يكون المورد فيهما بمعنيين فان كانت احديهما غير حاصرة جاز اتحاد المورد
واختلافهما والوجود الذي هو مورد القسمة يمكن ان يؤخذ ههنا بالوجهين
وبيان ذلك انهم ربما اطلقوا اسم الوجود واسم الموجود بمعنى واحد فيكونان
اسمين مترادفين فتارة يطلقونهما بحيث يشمل معناهما الواجب الوجود
القائم بذاته والوجود العارض للمهيات التي لها مفهومات غير معنى الوجود
جميعا وتارة يطلقونهما بحيث لا يشمل الوجود القائم بذاته فيكون هذا
الاطلاق اخص من الاول وايضا ربما يطلقونهما بمعنيين اما الوجود فبالمعنى
الشامل للوجودين واما المتسوم بالموجود لا في موضوع وبالموجود في موضوع
فانه يعني بالموجود لا في موضوع صفتان احديهما انه كاين والثاني انه ليس في
موضوع فالمعنى المتسوم ايضا عام كالاول ويكون الواجب داخلا في احد
القسمين فانه موجود وليس في موضوع وبهذا المعنى يكون اطلاق اسم الجوهر
عليه بحسب المعنى وان منعه مانع بحسب اللفظ وان عني بالموجود لا في موضوع

الموجود فالمعنى الخاص بذوي المهيات واذا تبين ذلك نقول فالوجود المقسوم بالواجب والممكن هو بالمعنى العام

صفه

صفة واحدة وهي ان يوجد لا في موضوع والشيء الذي يوجد لا في موضوع يكون
موصوفا بهذه الصفة فان هذه الصفة لا تقتضي كونه موجودا مطلقا بل انما
تقتضي انه اذا وجد وجد لا في موضوع واعتبر مثله في الوجود في موضوع
الوجود يكون المتسوم بالمعنى الخاص يعني الوجود العارض للمهيات اما ان يعرضها
حين يعرضها بحيث لا يصير بعد العروض في موضوع واما ان يعرضها فيصير
بعد العروض في موضوع واما ان كان المورد واحدا والقسمة الثانية غير حاصرة
فخكذا ولما غفل المصارع عن هذه الاعتبارات واخذ الوجود بمعنى واحد
والموجود لا في موضوع بمعنى واحد وجد القسمة التي ظنهما حاصرة تارة على
قسمين وتارة على قسمين بينهما ان الاحد ذينك القسمين فظن انه صرح
خصمه وهو قد افرح بالحقيقة من حيث جهله بمراده قال ويلزم ان يكون
الجوهرية جنسا والوجوب فصلا فيكون واجب الوجود مركبا من جنس وفصل
ويتاكد هذا في الالزام بقوله في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع فان
واجب الوجود موجود لا في موضوع اقول قد اخطأ في ظنه ان كل شيء يدخل
تحت شيء كان ذلك الشيء جنسا له ويتميز بفصل شيء حتى يصير مركبا وقد بان
مما قررنا ان الواجب يدخل تحت الجوهر بمعنى كونه موجودا غير عارض لشيء
لا المهية ولا الموضوع ومثل هذا المعنى يدخل تحت الوجود بالمعنى العام ولا يلزم
من دخوله ذلك دخوله تحت جنس مباين من غيره بفصل ولا يلزم من ذلك
تركب قوله وان احترز عنه بان الجوهر مهية ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع
قال فذلك الاحتراز غير مفهوم من الرسم المذكور مطابقة وتضمنا بل
مدلول عليه استتباعا والتزاما وان كان القسمان الاولان اعني الجوهر والعرض
من اقسام احد القسمين وهو الممكن فهو صحيح في المعنى غير صحيح في اللفظ على انه

ثان الوجود بمعنى الاول عرض عام يعرض لجميع الموجودات عند الحكيم وليس بمعنى جنس كما

تدلّ في شرح احد القسمين وهو الجوهر بما يشمل الاعم ويساويه فقال
الجوهر هو الموجود لا في موضوع وهذا بعينه يشمل واجب الوجود ثم
ثم انّي لا انكر ان اللفظ العام ينقسم الخاص من القسمة من وجوه مختلفة كما ان
الموجود ينقسم نحواً من القسمة الى ما له اوّل والى ما لا اوّل له ونحواً من القسمة
الى علة ومعلول ونحواً من القسمة الى واجب وممكن لكن الجوهر والعرض
بخلاف ذلك بل هما من اقسام الممكن لا من اقسام الوجود **اقول** ليس الامر اقول
على ما ظنّه فان معنى الموجود بحسب اللغة هو الشيء ذو الوجود ومعنى قوله لا في
موضوع لا يحصل في موضوع فان الجار والمجرور فيه يتعلق بفعل مضمر و
وهنا لا فعل الا بما يرادف معنى الوجود كالحصول والكينونة والثبوت
ويحز ذلك معنى قولهم الموجود لا في موضوع بالمطابقة من حيث اللغة
هو الشيء والموجود غير الحاصل في موضوع وهذا مطابق لما فسّروه به حين
حملوه على الجوهر ولو لم يكن اللفظ دالاً على هذا المعنى بالمطابقة لما قالوا انه دالّ
بالاشتراك يدلّ على معنيين فانه لا بدّ للدالّ على مفهومه اسم وعلى لازم مفهومه
بالتبعية لا بالوضع اسم مشترك ولو كان كذلك لما وجد اسم غير مشترك فان كل
معنى له لازم اقلّه لوازم سلب ما عداه عنه وباقي الكلام قد عرّ ما في
فيه **قال** ونعود الى الوجود وانه هل يقبل القسمة ام لا انشاء الله تعالى
واما قوله اذا اجتمع ذاتان ثم لم يكن ذات كل واحد منهما غير جامع للاخر
باسره الى قوله كان كل واحد منهما وجد شايعا في الاخر باسره قال هذه
القضية منتقضة من وجوه والتالي لم يلزم المقدم لزوما بيّنا ولا غير فاقول القضية
بيّن فان العرضين ذاتان يجتمعان في محل ثم لا يكون كل واحد منهما غير جامع
للآخر باسره ولا شايعا في الاخر باسره **اقول** ليت شعري اي معنى

نضود

7

نضود للجامعة والشيوع حتى تنفق بمثل هذه الخرافات فان معنى الجامعة
والشيوع بالاسر هو ان لا يوجد احد العرضين في محل الا وقد وجد معه
العرض الاخر بل لا يمكن ان يشار الى احدهما اشارة حسية الا ويكون تلك الاشارة
بعينها اشارة الى الاخر كالجسم الذي يجتمع فيه السواد والحرارة ولا يوجد جزء
منه اسود الا وكان مع ذلك حارا وهو يقول ليس بجامعة ولا شيوع وكان من
الواجب عليه ان يفسر معنى الجامعة والشيوع بخلاف ما يقتضيه العرف ثم ينكر
ههنا المعنى المتعارف **قال** والحال في الهيولى والصورة بخلاف ذلك فان
الصورة ليست شايعة في الهيولى ليست بشايعة في الصورة ولا بجامعة لها باسرها والهيولى له
ببسيطها فلم يكن واحد منهما شايعة في الاخرى باسرها **اقول** ان لم يكن الهيولى
شايعة في الصورة كان جزء من الهيولى لم يكن له صورة وهذا كما تسمعه ثم
قال والحال في الجسم والعرض كذلك فان العرض يوجد شايعا في الجسم باسره
والجسم ليس بشائع في العرض باسره ولا مجامع له ببسيطه **اقول** اما الاقسام
في موضوع او لا في موضوع فهي جارية مع الانواع مجرى واحد واما القسمة
العقلية فلا تقتضي جواز وجود الاقسام فان الى احد الاقسام العقلية وليس
بجائز الوجود واما البرهان المقتضي لتحقق وجود الاقسام فشيء خارج عن
القسمة وهو ههنا يبحث في حصر اقسام الوجود كما وسم الباب به لا في اقامة
البرهان على اعيان الموجودات ثم **قال** ونحن نورد بتوفيق الله تعالى تقسيما
حاصرا لذلك كله ليمتاز قوة من رجل عن رجل **اقول** فلينظر فيه وليحكم بما
يقتضيه العقل والانصاف **قال** فنقول الوجود الذي له معنى يرتسم في العقل
ويشمل ماهيات الاشياء شمولا بالسوية هو القابل للقسمة العقلية **اقول**
الوجود لا يشمل الماهيات الا شمول الاعراض لمعروضاتها وشمول الاعراض لمعروضاتها

قد يكون بالسوية وقد لا يكون والوجود من جملة ما لا يشمل الواجب والممكن
ولا الجوهر والعرض بالسوية فهذا الوجود الذي يشملها بالسوية ليس المفهوم
منه ما يفهمه العقلاء من لفظة الوجود فاذا هو انما يقسم ما اخترعه العقل غير
مطابق للخارج لا للوجود المتعارف قال فان ما لا يكون من الاسماء المتواطية
لا يقبل التقسيم من حيث المعنى اقول فمن عهد قول العقلاء السواد اما حالك
كسواد الغراب او غير حالك كسواد الرماد والبياض اما يقق كبياض الثلج
او غير يقق كبياض العاج ليس بقسمة معنوية فقد ظهر ان الرجل يخترع معاني
غير متعارفة بحسب تخيلاته المشوشة ثم يتكلم عليه ولا يلتفت الى تعارف
الناس في العبارات قال وذلك ينقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون محلا لحال
والى ما يكون حالا في محل والى ما يكون قايما بنفسه ليس بمحل ولا حال في محل
اقول انه ادعى فيه القسمة الاولى والقسمة الاولى لا تكون قط الا الى قسمين
والتثليث انما يجيء من قسمين والا لما كانت اجزاء الانفصال محصورة فهذه
ليست بقسمة اولى وانما وجب عليه لو كان يقسم قسمة اولية ان يقول الوجود
ينقسم الى ما هو محل والى ما ليس بمحل والذي ليس بمحل ينقسم الى ما هو حال
والى ما ليس بحال حتى يستوفي هذه الاقسام ما هو محل والى ما ليس بمحل
والذي ليس بمحل ينقسم الى ما هو حال والى ما ليس بحال حتى يستوفي هذه الاقسام
ويثلث الاجزاء فان اراد بقوله ليس بمحل ولا حال في محل معنى غير ما يدل عليه
القايم بنفسه لا تكون القسمة صحيحة وان اراد به تفسيره لزم منه ان المحل
لا يكون قايما بنفسه وهو مناقض لقوله فيما ان المحلين ثابت بذاته وايضا
ينقسم القسم الثالث من هذه الثلثة الذي يكون قايما بنفسه وليس بمحل
ولا حال الى العقول والنفوس والطبايع وسمى الجسم فانه داخل فيه اذ لا يعتبر

كونه

كونه محلا وان اراد بهذا القسم ما يكون مفارقا للمادة وجب عليه ان يجعل
الاقسام اربعة حالا ومحلا ومجموعهما ومفارقا وادخال الجسم في المحل المركب لا يخلصه
عن فساد هذا التقسيم فان المركب من الحال والمحل لا يدخل تحت المحل الا بالعرض
وليس ادخاله تحت المحل باولى من ادخاله تحت الحال الا انه نوع اخر من التعسف فان
كليهما اجزاء له قال والحلول ما يحله الحال لا الواحد المتضايفين لا يعرف بالاخر و
وتفسير الحلول بالشيوع هو ما اخذه عن ابن سينا بعد ان شنع عليه وكان
مثله قول القايل الشعير يوكل ويذم وهو قد ذم ثم اكل الا ان ابن سينا استعمل
هذا المعنى من غير تعريف احد المتضايفين بالاخر وهو افسد باقتران ذلك به
فظهر الفرق بين قوليهما في العلم قال وذلك ينقسم الى ما لا يستغني في قوامه
عن الحال ويعني به ان ما له باعتبار ذاته قوة واستعداد فقط وانما يحصل له الوجود
بالحال فيه وهو بسيط لا مركب ويسمى الهيولى اقول هذا المعنى استفاده من ابن
سينا وقوله انه بسيط لا مركب تحكم وكان يجب عليه ان يقيم برهانا على ان مثل
هذا الشيء لا يجوز ان يكون مركبا قال والى ما يستغني في قوامه عن الحال ويسمى
الموضوع ويحمل عليه المحمول وذلك هو الجسم ههنا افتضح نفسه في قوله ويحمل
عليه المحمول وذلك انه ظن ان الموضوع الذي هو محل العرض والذي يحمل
عليه المحمول في واحد وهذا شيء يعرف فساده كل من له اقل فهم وفي قوله وذلك
هو الجسم اخراج الاعراض التي هي على غير هذا من القسمة فانظر كيف يصادع مثل
هذا الرجل مع هذه البضاعة من العلم ابن سينا ويبارزه معه في ميدان الكلام
سارقا منه المعاني وواضعا اياها في غير مواضعها مع خلط وتناقض وعدم
وقوف على المقاصد وعدم معرفة بالاصطلاحات قال ولما كان الجسم مركبا
من هيولى وصورة وهو جوهر فجزءاه جوهران فان الجوهر لا يتركب من عرضين

حلول شيوع اعني ان يكون الحال
فيه بحيث هو باسره واقول
فيه فساد لفظي وهو تعريف
المحل بالحال
صح

والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين **اقول** هاهنا صادر بهذا وقدم الكلام
في برهانه واما قوله والجسم لا يتركب من جوهرين عقليين فانه اراد به ان الجسم
لا يتركب من جوهرين شانهما ان يعقلا فهو غلط وان اراد به انه لا يتركب من جوهرين
فهو صحيح لكن القسمة غير حاصرة فان المركب اما من جوهرين حسيين او من
جوهرين معقولين او من مختلط بينهما او من عرضين او من عرض واحد للجوهر
الملكوده وهذا اذا كان التركيب من جزئين وان كان اكثر من جزئين فيزيد
الاقسام حتى يبلغ ما يتصدد **قال** واما الحال فينقسم الى ما لا يستغني عنه محله
في قوامه وذلك هو الصورة الجسمية مثل التحيز والاتصال الذي لا ضد له
اقول نحو هذا الصورة النوعية والصورة الكمالية تحصر جميع الموجودات
فسقط من قسمته هذه الصورة واما قوله مثل التحيز فالتحيز ان اراد به الصورة
فهو اختراع خاص به لان المتكلمين لا يقولون بوجود الصورة والحكماء لا يستعملون
لفظة التحيز انما التحيز هو صفة عند المتكلمين الذين يقولون بكون المعدوم
شيئا لذوات الجواهر والاعراض مقتضية لكونها في احيازها وفي الحال بعد
صيرورتها موصوفة بصفة الوجود وان اراد بالتحيز الصورة الجسمية فلم
قوله مثل التحيز بل كان يجب عليه ان يقول هو التحيز فان التحيز والاتصال
الجسمي الذي لا ضد له هو الصورة الجسمية فتشبيهها به تشبيه الشيء بنفسه
قال والى ما يستغني عنه المحل في قوامه ولا يتبدل المحل باستبداله مثل الكون
في المكان والاتصال الذي هو ضد الانفصال ويسمى عرضا **اقول** الكون في المكان
من الامثلة التي اوردها للاعراض التي لا غنى المحل عنها وطلب الفرق بينهما وبين
الصورة التي تحتاج المحل في قوامه اليها ثم حكم بامتناع التفصي منه قال ولات
حين مناص وهاهنا انتقل المعنى بعينه وقد حصل له التفصي والمناص اللذين

لم يكونا

لم يكونا الغير وقد قيل اذا لم تستح فاصنع ما شئت **قال** واقسام الاعراض غير
محصورة بالنفي والاثبات في عدد الا انها احصرت بالمقولات التسع وقد حصر
في الكم والكيف **اقول** اذا لم يكن الاعراض محصورة فكيف يمكن استيعاب اقسام
الموجودات حسب ما ادعاه في القسمة اذ من الجائز ان يكون عرض آخر موجودا
وهذا ايضا كالاول ثم قال كذا الحال في العقل والنفس فانهما ذاتان يجتمعان ولا
يجامع احدهما الاخر ببسطه ولا يكون شايعا ومع هذا تقول الكلام غير انه يكلا
المجانين اشبه فمثله في ذلك ما قيل رمتني بدائها وانسلت ثم **قال** فعلم من
ذلك ان الاجتماع على وجوه واغيار شتى فاجتماع المثلين والجسمين غير واجتماع
العرضين غير واجتماع الهيولي والصورة غير واجتماع الجواهر العقلية غير فكيف
يسردها سردا واحدا ارميا في عماه وليس ذلك على منهاج المنطق **اقول**
مثله كما قال ابن سينا عن ارسطاطاليس لجاحم غير الذي ادعى انه يتكلم بالمنطق
انه يتمنطق على المشائين وهذا ايضا يتمنطق على ابن سينا من غير معرفة بالمنطق
قال وقوله ثم ان كان احدهما ثابتا حال الاخر مفارقه الاخر فتسم لا قسم له بل احقه
ان تقول او لا يكون ثابتا حاله مفارقه الاخر فان ذكر احد القسمين لا يدل
على الاخر **اقول** لا يعبر عن الذاتين المجتمعين بالقسمين انما يقال في المتعاندين
وهاهنا ليس من حقه ان يقول او لا يكون ثابتا انما ذلك من حق المنفصلات بل
من حقه ان يقول والاخر غير ثابت وانما لم يذكر تلك القرينة لعدم الحاجة
اليها وهذا الرجل مع فرط تمنطقه لم يفرق بين المتصلة والمنفصلة فان
ابن سينا اورد مقدما بمتصلة تاليه مسوردة فنسيه عليه بانه لم
يذكر ما يقابله كانه فهم من قوله ان كان اما ان يكون حتى يتم كلامه او لا يكون اترى
لو قال ان كان العدد زوجا كان منقسما بمتساويين لوجب عليه ان يقول

لوكان فردا فانظروا يا اولي الالباب في هذا التحكم البارد قال ثم عرالعام
الى قوله او كان احدهما مفيد المعنى بان يصير الشيء موصوفا والاخر مستفيد
وهو تقسيم صحيح اقول التقسيم صحيح على انه لم يذكر هناك غير الثابت فذكر
هنا المستفيد لانه يريد نفس المحل وهو الموصوف بالثابت والمستفيد
واذا تغير المحل تغير الحال قياس ما حكم في الاول انه يقول وان كان احدهما
مفيد المعنى او كان غير مفيد حتى تكون القسمة صحيحة وان اراد بالقسمة الصحيحة
انه ذكر حكم كل واحد من المتقابلين فقد ذكر في الاول ايضا بقوله مع مفارقة
الاخر فانه جعل في الاول لاحدهما الثبات وللاخر المفارقة والتغير والزوال وفي
الثاني لاحدهما الافادة وللاخر الاستفادة فاي شيء اوجب فساد الاول وصحة
الثاني قال الا انه جعل الثابت والمستفيد محلا وغير الثابت وهو المفيد حالا ويلزم
عليه ان يجعل الصورة غير الثابتة مع انها مفيدة والهيولى ثابتة مع انها
مستفيدة والثابت بالمفيد اولى من المستفيد اقول انما جعل المحل ثابتا
والحال زايلا لدوام وجود الهيولى وزوال الصورة عنها في الكائنة
الفاسدة ودوام وجود الجسم وزوال الاعراض عنه وانما جعل المحل
مستفيدا والحال مفيدا لان المحل قابل مستفيد يتصف بالحال والحال
فاعل مخرج من القوة الى الفعل بعد صفته لمحلها واما الحكم بان الثبات
بالمفيد اولى من المستفيد فكلام شعري لا طايل تحته تعلم من قوم يبنون
قواعد كلامهم على امثال هذه الدلايل قال على ان المحل قد يكون هيولى وهو
ما لا يستغني في قوامه عن الحال فيه وهو الصورة وقد يكون جسما وهو ما
يستغني في قوامه عن الحال فيه وهو العرض واحد المحلين ثابت في الحال والثاني
ثابت بذاته فكيف يستويان في المحلية اقول انه اعترف بانهما مستويان

في الثبات

١٥

في الثبات الا ان ثبات احدهما من حاله وثبات الاخر من ذاته فلما تساويا
في معنى الثبات استويا في المحلية ولما تباينا في الاحتياج الى الحال والاستغناء
عنه تباينا فصار احدهما هيولى والاخر موضوعا قال على انه سمى المحل
الذي يستغني في قوامه عن الحال موضوعا والذي لا يستغني هيولى والموضوع
هو الجسم اذ الجسم يستغني في قوامه عن الحال وكذا قال في آخر الفصل ان الشيء
اذا كان في محل هو موضوع يسمى عرضا اقول اخطا في قوله والموضوع هو
الجسم فان الجسم موضوع مستغن عن الحال فيه وليس كل موضوع مستغن
عن الحال فيه جسما وهذا الغلط نشأ من ايهام العكس واما كون الموضوع اعم
من الجسم فلان كل عرض يحل فيه عرض اخر فهو موضوعه وهذا الرجل قد
نسي ما رواه اولا عن الفلاسفة انهم اثبتوا اعراضا ليست قايمة بالمتحيزات
فلا يكون ما يقوم بتلك الاعراض موضوعا لها مع كونه غير متحيز او لعله يثبت
جسما غير متحيز قال فقوله كل ذات لم يكن في موضوع فهو جوهر كان معناه
كل ذات لم يكن في جسم فهو جوهر ويعود الحاصل الى ان كل ذات لم يكن في جوهر
فهو جوهر وليس هذا مما يعد بيانا بل هو بكلام المجانين اشبه وعن منهاج
العقلاء ابعد اقول هذا التشنيع قد عاد اليه لسوء فهمه معنى الموضوع
وجعله هو الجسم ثم جعله الجسم الذي هو جوهر ما هو الجوهر وركب مثل
هذه الهذيانات ثم شنع على من يقول بذلك وليس به قايل غيره قال وان كان
للموضوع معنى سوى ما ذكرناه فليحقق له وجودا غير اللفظ وقسما له غير ذاته
ولا يجد اليه سبيلا اقول اي والله للموضوع معنى سوى ما ذكره وقد
صرحوا به الا انه لم يفهم لغلوه في العصبية وترك الانصاف والاعجاب
بنفسه وبكلام من ينسج على منواله قال ويتوجه على مساق كلامه تقسيم

آخر بان نقول انك جعلت هيولي محلا غير مستغنٍ عن الحال فاما ان تريد انه غير
مستغنٍ في قوامه بهيئة فان قلت هو محل لا يستغني عن الحال في قوامه موجودا لكن
من الجواهر والاجسام لا يستغني عن الحال فيه من الاعراض في قوامه موجودا ومع
ذلك فالمحل لا يكون هيولي والحال لا يكون صورة **اقول** هذه القسمة يورد ها
من لا يفهم الصريح من كلامهم فانهم لم يجعلوا الهيولي في ماهيته محتاجة الى
الصورة اصلا فهذا السؤال منشاه سوء الفهم واما قوله كثير من الجواهر
لا يستغني من الاعراض فتحكم منه لا يسمن ولا يغنيه من جوع وسياتي بيانه **قال**
وان قلت هو محل لا يستغني عن الحال في قوامه ماهيته فغير مسلم فان الهيولي لها
ماهية وحقيقة بذاتها من غير ان تكون الصورة جزءها المقوم ولو كانت الصورة
جزءا مقوما لها لاستحال ان يرتسم معناها في الذهن دون جزئها المقوم ولو
كانت الصورة جزءا لها لكانت الهيولي مركبة لا بسيطة فتحقق ان الهيولي
محتاجة الى الصورة في وجودها لا الى ماهيتها **اقول** قد فضح نفسه في هذا
البيان فانه ظن ان بساطة الهيولي منافية لتركيب ماهيتها من جنس وفصل
او ما يجري مجراهما والهيولي بسيطة من حيث لم يتحصل من اجتماع اجزاء موجودة
ويحصل الجسم من الهيولي والصورة ومركبة الماهية من جنس هو الجوهر وفصل
هو القابل بذاته لما يجعله موجودا بالفعل اعني الصورة وكل من لم يدخل
البيوت من ابوابها يقع في مثل هذه الفضايح **قال** وقد شاركها كل جوهر
قابل للعرض فان من الجواهر ما لا ينفك عن بعض الاعراض وجودا كالكون في مكان
والكون في زمان وعن بعض الكميات وعن بعض الكيفيات والوضع كما لا ينفك
الهيولي عن الصورة وجودا فما الفرق بين القسمين وهذا شك اوردنا
فما انقضى عنه ولات حين مناص **اقول** ليس كل ما لا ينفك عن شيء يكون

موجودًا او تريد انه غير مستغنٍ في قوامه عنه

ذلك الشيء

ذلك الشيء محتاجا اليه في قوامه فالجسم لا يخلو عن حركة او سكون لكنه ليس
يحتاج اليهما ولا الى احدهما في قوامه والا لكان الجسم ماخوذا وحده في العقل
محكوما عليه بانه موجود بالقوة ويصير جسما موجودا بالفعل بهما او ايضا لما بقي الجسم
الموجود ذلك الجسم الموجود بالفعل اذا تبدل احدهما الى الآخر والهيولي المحتاج
في قوامها الى الصورة لا تحصل موجودة بالفعل اذا عقلت مجردة عن الصورة
واذا تبدلت الصورة التي عنها لم تبق الهيولي الموجودة بالفعل تلك الموجودة
~~بالفعل اذا عقلت مجردة عن الصورة واذا تبدلت الصورة التي عنها لم ترفانها~~
ان كانت بالفعل قبل التبدل مع الصورة المحصلة اياها بانّا لم صارت بعدها
هو انفصال ذلك الموجود بالفعل موجودا آخر بالفعل مخالفه في الماهية وهذا
اذا كان التبدل في الصورة النوعية وكانت قبل التبدل بالفعل مع الصورة
المحصلة اياها جسما ذا مقدار اما اعظم او اصغر من ذلك بعد تبدل
تحصيلها وهذا اذا كان التبدل في الصورة الجسمية فهذا هو الفرق
بين الاحتياج في القوام الى الشيء وعدم الخلو عن شيء وايضا احد المتضايفين لا يخلو
عن مضايفه ولا يكون محتاجا اليه في قوامه من حيث يعقل موجودا بالفعل
من غير وجود مضايفه وان كان لا يعقل الا بالقياس الى شيء غير مضايفه من غير
ان يلزم الدور وهذا هو المقتضى والمناص وهو ظاهر لمن تعود النظر في الاشياء
وتفطن الفرق **قال** واما اقسام الجواهر التي ذكرها ابن سينا فغير محصورة
بالسلب والايجاب المتقابلين حتى يظهر التعاند في المنفصلات فلا يشذ عنها
قسم ولا يزاد فيها قسم بل من الاقسام ما لم يذكر لم قسيما فبقي اعوج ومنها ما ذكر في
قسمه كان اعوج **اقول** تسوية القسمة بالتقابل الصريح من شان المبتدئين
والعلماء المتبحرون يعولون على ما تقتضيه الحال اتكالا على افهام المتعلمين او طلبا

قسم شرطا لم يذكر في

لبحرحهم في المعاني وربما يتركون قسما للاستغناء عنه او يوردون في احد
الاقسام شروطا الغاية زايدة وهذه المواخذة على الاطلاق تشبه مواخذة
الشعراء او المذكورين الذين من شانهم ان يراعوا الالفاظ بالموازنة والمطابقة
ولم يراعوا احوال المعاني قال مثل قوله كل جوهر لا في موضوع فاما ان
لا يكون في محل اصلا او يكون في محل لا يستغني في القوام عنه ذلك المحل وكان
من حق المنفصل على شروط التعاند ان يقول وكل جوهر فاما ان لا يكون
في محل اصلا او يكون في محل وح لا يكون التقسيم تقسيما للجوهر بل للموجود
الاعم منه فان العرض تدخل في القسم الثاني فان اعتبر القيد والشرط
في احد القسمين فيجب ان يعتبر في القسم الثاني وان لم يعتبر بطل التقسيم
ولم يظهر التعاند فيه اقول انه مواخذة لشيء واعتذر له فابطل بنقض كلامه
مواخذ ته وذلك انه لم يعرف ان التعاند الذي يكون بين النقيضين
المشتملين على شرائط التناقض لا يصح الا في قسمة الى قسمين يتنا ولان جميع
الاحتمالات بحيث لا يتكرر شيء من القسمين ولا يخرج عنهما شيء وهو المسماة
بالمنفصلة الحقيقية اما في قسمة بعض اقسام تلك المنفصلة الى اقسامه فلا
يمكن ان يقع ذلك التعاند اصلا والا لدخل فيه ما لم يكن منه مثلا اذا اردنا
ان نقسم العدد الى الفرد والزوج لا يجوز لنا ان نقول العدد اما ان ينقسم
او لا ينقسم اصلا والا لدخل فيه ما ليس بعدد واذا قلنا انه اما فرد او زوج
فقد اتينا بالقسمة الصحيحة وليس لاحد ان يقول لم قلتم انه فرد وليس بزوج
حتى يكون بينهما تعاند كما ذكره لانا لو قلنا كذلك دخل فيها ليس بفرد سائر الموجودات
الخارجة عن العدد وما اورده ابن سينا ههنا تقسيم صحيح عند من فهم
كلامه من الاول ولم يتكرر شيء من القسمين ولم يخرج منهما شيء من الجواهر وانه لم

يكن الكلام

٨

١٢

يكن الكلام على موازنة الشعراء فليس عليه عيب من ذلك قال وكذلك قوله في
المرتبة الثانية وان لم يكن في محل اصلا فاما ان يكون محلا بنفسه لا تركيب
فيها ولا يكون اقول هذا ليس مما قال اولا فان حاصل كلامه يرجع الى قسمة
ما ليس في محل الى محل غير مركب والى ما ليس بمحل غير مركب فالتعاند فيهما
والسد المورد في الاول مرتفع في الثاني فالموازنة حاصلة وما ادري كيف
يواخذ به قال ولعله اقتصر نوع اقتصار ههنا وكان من حقه ان يقول
فاما ان يكون محلا بنفسه او لا يكون وما كان محلا بنفسه فاما ان يكون فيه
تركيب او لا يكون اي ما كان محلا بنفسه فلا يخ اما ان يكون بسيطا او مركبا ثم
المحل البسيط هو الهيولى والمركب هو الجسم والمركب هو الجسم اقول هذه
قسمة مثلثة ومرجعها الى ان يقول كل ما ليس في محل فهو اما محل بسيط ومحل
غير بسيط او ليس بمحل والقسمة التي اوردها ابن سينا مثناة جعل فيه
نفس المحل البسيط احد القسمين وما عداه مما يشتمل عليه القسمان الباقيان
قسم آخر ثم قسم بعد ذلك القسم الاخر الى مركب هو الجسم والى غير كالمفارق
وقد استوفى الاقسام جميعها بنوع احسن مما اورده المصارع والحكم
بانه يجب ان يقول هكذا لا كذلك هو شيء لا طائل تحته قال وهذا التقسيم
انما يرد على محل لا يستغني في القوام عن الحال لا على المحل المطلق فان المحل المطلق
محل الجوهر والعرض جميعا فالهيولى محل بسيط للصورة وهي جوهر
لا محل للعرض والجسم محل مركب للعرض لا للجوهر اقول ان ابن سينا
لم يرد ان يدخل الجسم في اقسام الموجودات من حيث انه محل للاعراض
فان محل الاعراض ليس هو الجسم وحده بل ربما يكون العرض ولذلك لم
يقسم كما ذهب اليه المصارع بل ادخله من حيث انه ليس بمحل لا تركيب فيه

وهو مركب في نفسه وهذا الحسن قال والجسم انما يكون محلا بما هو ذو صورة
اذ المحلية تشعر بالقبول والاستعداد وهذا للهيولى لا للصورة فاذا رجع
القسمان الى قسم واحد اقول ان اراد بقوله الجسم يكون محلا بما هو ذو هيولى
ان يكون مركبا من الهيولى ومن جزء مما يتوله في الاعراض التي تحل الاعراض
أخر وليست بمركبة من الهيولى ومن غيرها وان اراد به كونه غير مجرد عن المادة
فانتقوله النفوس المجردة التي تحل للصورة وملكات تعرض فيها فالحكم بان كل
قابل مستعد هو هيولى لان الهيولى قابل مستعد ايضا من باب ايهام العكس قال
واما ما قال الان ما ليس بحال ولا محل يجب ان يكون صورة عقلية من العقل
والنفس فتحكم محض لان التقسيم لا يقتضي جواز وجودها ولم يتم على وجودها لو
اقول هذا قول فاسد لم يعترض عليه بما ليس من جهة الاعتراض على مثل ذلك وذلك
ان ابن سينا قال والقسم الذي لا يكون حالا ولا محلا بسيطا كان او مركبا منهما
فنحن نسميه صورة مفارقة كالعقل والنفس وهذا لا يقتضي اثبات وجود
العقل والنفس حتى يطالب باقامة البرهان على جواز وجودها فان قائلا يقول الشيء اما
ممكن وانا اسمي ما ليس بممكن محالا لا يكون مطالبا باقامة البرهان على جواز وجود
المحال او على وجوده قال وليسا في الجوهرية والحقيقة متماثلين اقول
النفس والعقل في كونهما موجودين لا في موضوع الذي من ذلك يلزم جوهريتهما
متماثلان وفي كون احدهما متصرفا في جسم والآخر ليس بمتصرف في جسم غير
متماثلين لم يكن خللا في هذا التقسيم ثم قال وقد اغفل التقسيم الذي اورده
اقساما من الجواهر وهي الجواهر الثانية من الانواع والثالثة من الاجناس
ولم يستوعب جميع اجناس الجواهر بل لم يكن تقسيما مستوفيا جميع انواع الموجودات
بانواعها واشخاصها وجواهرها واعراضها حتى يثبت بالقسمة العقلية امكان

هيولى لا بما هو ذو صورة

او غير ممكن صح

وايضا العرض لو سلمنا عدم تماثلهما لما اقتضى ذلك خللا في القسمة كما لو قال احد في قسمة الاعراض اما كم او غير كم وغير الكم هو سائر الاعراض غير متماثلة صح

دخولها

دخولها في الوجود بالبرهان العقلي تحقق وجودها اقول اما ادخال الاشخاص
في القسمة العقلية فلان غير المعقول كيف يدخل في قسمة المعقول والشخص
بما هو شخص ليس بمعقول واما الانواع فلم يكن القسمة الا باعتبارها واما
الاجناس فهي داخلة في الانواع لانها اذا وجدت وجدت واما حصر المقولات في الكم
والكيف فهو لم يقل به احد فان الاضافات والنسب لا يدخل في الكم ولا في
الكيف وانما قيل انحصر المقولات في الكم والكيف والاعراض النسبية بان
يقال انها اما ان تقتضي قسمة او نسبة او لا تقتضي احدهما قال والمحل منه ما
هو بسيط ومنه ما هو مركب والحال منه ما هو جوهر ومنه ما هو عرض والمحل
والحال معا شخص معين اقول على مثل هذا الكلام تضحك الثكلى فان الجسم
محل بسيط مع حال هو جوهر والهيولى المستعدة محل بسيط مع حال هو عرض
ولا شيء منها باشخاص فانها تحمل على كثيرين وايضا قولنا هذه المادة وهذه الصورة
وهذا السواد يدل على اشخاص من الجواهر والاعراض مع ان كل واحد منها ليس
بمحل وحال معا والمحل لا يعرف ان المعنى المعقول لا يتشخص بالتركيب بل انما
يتشخص باشارة تقتضيها مكان وزمان بعينهما او غير ذلك مما قيل وسمي ذكره
والاشارة مما لم يدخلها في اقسام الموجودات وايضا الحال والمحل معا هو المحل
المركب فيلزم ان يكون المحل المركب هو الاشخاص لا غير قال ويسمى الاشخاص
الجواهر الاولى والانواع الجواهر الثانية والاجناس الجواهر الثالثة لقربها
وبعدها من الحس وان عكست فلقربها وبعدها من العقل اقول هذا اخذ
من ابن سينا وغيره ولم يعرف حق المعرفة فان هذه المعاني من الجواهر انما
اخذت من حيث كونها اصولا لما في العقول من اعراض واذا اخذت من حيث
كونها اذا وجدت لولاها في الاعيان لم يكن في موضوعات من جواهر لصدق

اسم الجوهر عليها جميعا ثم انه اراد بذكر هذه الجواهر استيعاب جميع اجناس
الجواهر حتى تصير تقسيمه مستوفيا لجميع الموجودات بانواعها واشخاصها
كما ادعى اولا فانه لو اخذ الاعراض فانها تشتمل على اشخاص ايضا وانواع واجناس
فهي بموجب قوله يجب ان يكون جواهر وان كانت اعراضا فلم يورد ها
في تقسيمه قال واما القائم بنفسه الذي ليس بحال ولا محل بل هو المستغني
عنهما فلا يخ اما ان يكون له تعلق بهما او لا يكون وما له تعلق فاما ان يكون
له تعلق افاضة الحال او تعلق اقامة المحل بالحال او تعلق تدبير الحال والمحل
معا اقول ليست هذه القسمة حاصرة بل منها تعلق ابداع المحل وتعلق
لفاضة الحال بالمحل ليست غير تعلق اقامة المحل بالحال وان كان غيره
فتبعية الحال بالمحل قسم آخر قال فالمتعلق افاضة الحال على المحل فهو
العقل الفعال الواهب للصور اقول هذا بعينه هو الذي شنع ابن سينا
عنه وقال نفس التقسيم لا يقتضي جواز وجوده ولم يقم على وجوده برهانا لو
فان الصور والاعراض التي تحدث في المواد والمحال من فيضه وسببه قال
هذا دعوى من غير برهان وتحكم تقليدي من غير حجة وسيسك في اخر
الكتاب فيه وينسب الى انه نفس انسانية هي افضل النفوس وكانه نفس
النبي ص قال وما له تعلق اقامة المحل بالحال فهو الطبيعة الكلية السارية
في جميع الموجودات السفلية الجسمانية المعدة لها في قبول الصور والاعراض
اقول ان اراد بالطبيعة ما يقتضي الحركة والسكون في الجسم لذاته فهو ليس
لشيء واحد لان المقتضي للحركة هي المركز غير المقتضي للحركة الى المركز وغير المقتضي
للحركة من المركز وان اراد بالموجودات السفلية ما دون فلك القمر فلا يكون
للافلاك طبيعة وح لا يكون محلها معدة لقبول الصور والاعراض وايضا ان

اراد بالسريان

١٨

ان اراد بالسريان الشيوع المذكور فهو صورة او عرض وما الفرق بينها وبين
الصور والاعراض وما بال مفيض الصور على المحل لا يفيض الاستعدادات
ولا على الحال حتى يقبل الصور والاعراض حتى لا يحتاج الى شيء غيره قال وما
له تعلق تدبير الحال والمحل معا حتى يتوجه الى كمالاتهما بسادهما فلا يخ اما
ان يكون مدبرا للكل اعني القائم باسره تدبيرا كليا لا جزئيا فيسمى النفس
الكلية اقول اراد ههنا بالكلي ما يقابل الجزئي فالنفس الكلية يكون معنى
معقولا لا موجودا خارج العقل ولا يوقع على غيره وان اراد به شمول تاثيره
فينبغي ان تسمى نفس الكل وههنا لم يجد اثرا شاملا لجميع الاشياء على
وتيرة واحدة حتى يحتاج فيه الى موثر للكل وذلك ان من الاجناس ما لا نفس
لها ومنها ما لها نفوس والنفوس تختلف بالنباتية والحيوانية والفلكية ولكل
واحد نفس يخالف لنفس الاخر بما لا يحتاج الى نفس واحد للكل وما الدليل
على وجودها قال واما ان يكون مدبرا للاجسام الجزئية اعني بعضها دون
بعض وذلك ينقسم الى مدبرات الاجرام السماوية التي لا تقبل الكون والفساد
فتسمى النفوس الفلكية وهي متعددة بتعدد الافلاك والانجم الوقافات
عليها ارصاد العباد والى مدبرات الاجسام الارضية التي تقبل الكون
والفساد وذلك هو النفوس النباتية والحيوانية وهي فاسدة بفساد المزاج
وتدبيرها تسخيري فان كان عقليا اقول هذه القضايا كلها محتاجة الى اقامة
البرهان واما قوله تدبير النفس الانسانية تدبير تسخيري فمن اين كان لها
اختيار في تعلقها بالبدن او في انقطاع تعلقها عنه او في حصول صورة
بطلبها ولا يظفر بها او في نسيان صورة حضرت عندها وهل هذه الا ابحاث
وموازنات يستعملها اصحاب الالفاظ غير المتوغلين في المعاني قال

الارصاد او وقفت عليها م

طبيعي والنفوس الانسانية التي
لا تفسد بفساد المزاج
عقلي

وايضا لا تعلق له بالمحل والحال اعني المفارقات لمواد الاجسام فلا يقتضي الحكم
ان يكون عاطلة بل لها تعلق بصورة الخير المطلق في النفوس التي هي المدبرات
امرا **اقول** وهذا ايضا تحكم فان البرهان على وجود هذا القسم لم يثبت على امتناع كون
بعض الموجودات عاطلة ثم على صدور الآثار منها الا بغير **قال** فيجب ان يكون
لكل نفس عقل كالكل فلكل عقل نفس **اقول** هذا قياس لا يرضيه الفقهاء
لخلوه عن المعنى الجامع **قال** ويكون لها تعقلات فعلية لا انفعالية
ويجب ان يكون للنفس الكلية عقل كلي ويكون له تعقل كلي يفيض منه الخير
المطلق على الكل بواسطة النفس وينتهي اليه الوجود كما ابتدأ منه الوجود
سلسلة مرتبة متصلة بامر الباري تعالى وتقدس عن ان يكون حاله الحال
التي تتبت في الموجودات او التضاد في الكاينات فهو منتهى مطلب الحاجات
ومن عنده نيل الطلبات والعقول محتاجة اليه لتعقل كليات او جزئيات
والنفوس مفتقرة اليه لتدبير سماويات او ارضيات والطبايع مسخرة له
بسايط ومركبات الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين هو الحي لا اله الا هو
فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين اللهم انفعنا بما علمتنا
وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك **اقول** هذا كله يشبه
كلام الواعظين لا مدخل له في اقسام الوجود ولا برهان على شيء منه اصلا
والعجب منه انه رد على ابن سينا قوله ما ليس بحال ولا محل الا مركب منهما فعقل
او نفس بقوله لبسا في الجوهرية والحقيقة متماثلين ثم انه قسم ما ليس بحال ولا
محل الى عقل ونفس وطبيعة هي غير متماثلة لا في الجوهرية ولا في الحقيقة وقد
ظهر ان كل سهم رماه في هذه المقالة فقد رجع الى صدره وكل حيلة
استعملها في هذه المصارعة فقد صارت سببا لانصراعه وكيف تغني الواعظ

والشعراء والمتصوفون على العوام في حلية الحكماء وهؤلاء اذا تعرضوا بمبارزة
قوم
وتصدوا لمصارعتهم لا يفضحون الا انفسهم وبالله الالتجاء من سوء التوفيق
قال المصارع المسألة الثانية في اثبات واجب الوجود قال ابن سينا لا شك
ان وجودا وانه ينقسم الى واجب لذاته وواجب لغيره ممكن باعتبار ذاته ولا
يجوز ان يكون شيء واحد واجب الوجود بذاته وبغيره معا ولا يجوز ان يكون
لذات واجب الوجود بذاته مبادئ تجتمع فيتقوم منها واجب الوجود لا اجزاء — حد ولا اجزاء
كمية ولا يكون اجزاء القول الشارح بمعنى اسميه يدل على كل واحد منها على شيء هو في الوجود
غير الآخر بذاته **وقال** واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود من جميع جهاته
وكل واجب الوجود بذاته فهو خير محض وكمال محض وحق محض وقال ولا يجوز
ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته لان وجود نوعه له بعينه فلا يجوز ان
يشترك واجبا الوجود في وجوب الوجود حتى يكون واجب الوجود عاما لهما
جنسا او لازما عموما بالسوية بل بعينه لانه واجب الوجود فقط لا لامر غير ذاته
المعين ثم ان كل ممكن باعتبار ذاته يمكن ان يوجد ويمكن ان لا يوجد واذا
ترجح الوجود على العدم احتاج الى مرجح لا محالة والمرجح لجميع الممكنات يجب ان — الكاينات
يكون غير ممكن باعتبار ذاته بل واجبا بذاته خارجا عن سلسلة الممكنات
اقول الى ههنا نقل من كلامه في كتاب النجاة ثم اعترض على ذلك بان قال بعد
المناقضات في كلامه قبل الاشتغال بالنقض والابطال وعد اربع مناقضات
الاول **قال** قوله واجب الوجود في وجوب الوجود حتى يكون وجوب الوجود — قد يكون بذاته وقد يكون بغيره قول بعموم الوجود للقسمين وقوله ولا يجوز ان يشترك واجبا الوجود صح
عاما لهما جنسا او لازما مناقضان **اقول** لو كان موضوعا القضيتين ومحمولاها
متحدين لكانتا متناقضين لكن موضوع القضية الاولى هو واجب الوجود
بمعنى غير معنى واجب الوجود الذي لا يجوز ان يشترك فيه اثنين وذلك ان الاول غير

مقيد بالذات والثاني مقيد بها وايضا لو كان الشرط في القضيتين واحدا لكان
كما ذكره لكن اشترط في القضية الثانية ان يكون الواقع على ذاتين وقوعا بالسوية
بقوله حتى يكون وجوب الوجود عاما لهما جنسا او لازما عموما بالسوية
ولم يشترط في القضية الاولى ذلك فان وجوب الوجود لا يقع عنده على الوجوب
بالذات والوجوب بالغير بالسوية بل بالتشكيك على ما ذكره في غير موضع من
كتابه ثم **قال** المصارع فان المعنى ما لم يعم لم ينقسم واذا انقسم فقد عم **اقول**
التعميم يكون بالسوية ويكون لا بالسوية فان اراد به الاول فغير مسلم لانه ربما
وقعت القسمة في المعنى ولم يعم المعنى جميعا بالسوية بل بالتشكيك كما اذا قسم
معنى السواد الى الموجود في الغراب والموجود في الرماد ويكون ح الابهام مختلفة
بحسب اعتبار معانيه فاذن ليس كل قسمة مقتضيا التعميم معنى بالسوية **قال**
ولهذا صح اعتذاره ان احد الواجبين لذاته والثاني لغيره **اقول** ان ابن سينا لم يقصد
عنه ذنب في قوله هنا حتى يحتاج الى الاعتذار ولعل المصارع يعني بالاعتذار
التخصيص وانه خصص احد الواجبين بالذات والاخر بالغير **قال** هذا فصل
ذاتي او لازم فلو لا عموم ذاتي او لازم لما صح الاعتذار **اقول** لا يجب ان يكون
كل تخصص لمعنى عام بفصل ذاتي او بلازم فان قسمة الضاحك بالفعل بالصبي
والبالغ لا يقتضي كون الصبي والبلوغ ذاتيين او لازمين وايضا لا يجب ان يكون
المعنى المشترك جنسا ولا لازما عاما للتخصص وذلك ان ادنى شيء من المشابهة
سواء كان في امر ذاتي او في امر عرضي لازم او غير لازم يكفي في جعل الشيء مورد
القسمة وايضا ادنى شيء من المباينة بمثل ذلك يكفي في تخصيص بعض الاقسام الواقعة
في القسمة وقد ظهر بما ذكرنا ان المصارع هنا احوج الى الاعتذار من ابن سينا
قال في التناقض الثاني قوله لا يكون لاجزاء القول الشارح اسم يدل كل واحد

منها

17

منها على شيء غير الاخر بذاته في الوجود ومطلق قوله واجب الوجود بذاته مشتمل
على ثلثة الفاظ واجب ووجود وبذاته ويدل كل لفظ على معنى غير ما يدل عليه
اللفظ الاخر **اقول** رحمه الله امرانه او وهي مراد ابن سينا ان ذات واجب الوجود
لا يجوز ان يجتمع من مبادي يتقوم بها فانه اراد بقوله لا يكون لاجزاء القول الشارح
بمعنى اسم يدل كل واحد منها على شيء هو في الوجود غير الاخر بذاته انه لا يكون
حده المطابق لذاته الموجودة التامة معاني يدل على موجودات متغايرة بالذات
كما اذا قلنا الانسان حيوان ناطق كان الحيوان معنى يوجد في الوجود لغير
الناطق والناطق من حيث مفهومه يجوز ان يكون لغير الحيوان اما اذا كان القول
الشارح غير الحد الحقيقي او كان حدا حقيقيا ولكن لا يدل اجزاؤه على اشياء هي في الوجود
متغايرة او دلت على اشياء متغايرة ولكن لا بذواتها لم يكن من قبيل ما لم
يجوزه فانه يقول به وللباري تعالى وتقدس صفات اضافية وسلبية
ومركبة منهما لا تحصى عددا ولا شك ان مفهوماتها متغايرة ومقولة
على شيء واحد بالذات ولفظه واجب الوجود بذاته لاجزائها مفهومات
غير متغايرة بالذات فان مفهوم الوجود الذي يمتنع ارتفاعه لا بشيء غيره
واجزاء هذا القول مشتملة على السلوب عن ذلك الوجود **قال** وعن
هذا صحة القسمة بان يقال الوجود ينقسم الى واجب والى ممكن ثم الواجب
ينقسم الى ما يكون واجبا بذاته والى واجب بغيره والاخير يتبين كل قسم غيرها
يتبين القسم الثاني ويدل على شيء هو في الوجود غير ما يدل عليه الثاني وذلك
تناقض ظاهر **اقول** هذا الكلام ليس بصحيح لان الواجب الذي هو قسيم
الممكن لا ينقسم الى واجب لذاته والى واجب لغيره فان الممكن الوجود الذي هو
احد قسمي الوجود ليس هو في الوجود غير الواجب لغيره بل هو في الاعتبار غيره

لكنه في الوجود هو ثم تعجب المصارع **قال** ومن العجب انه يقول ليس لواجب
الوجود اجزاء كمية كالجسم المركب من هيولي وصورة ولا اجزاء الحد المركب
من جنس وفصل ولا اجزاء عموم وخصوص كاللونية والبياضية وكيف جعل
الوجود شاملا لقسمي الوجوب والامكان ثم جعل الوجود خاصا به **اقول**
تعجبه هذا لانه اعتقد ان كل ما ينقسم الى قسمين يكون موجود قسمته جزء من
ماهية كل واحد من جزئيه وكل ما به يمتاز ذلك الجزء عن الجزء الاخر يكون
جزءا آخر غير الجزء الاول وقد مر في فساد هذا الاعتقاد ما فيه كفاية ثم لو قال
قائل ان الوجود اما ان يكون وحده او مع شيء للزمه ان عدا ان يكون الوجود
وحده مركبا من شيئين وهذا الحق بان يتعجب منه مما تعجب منه ثم **قال** وكيف
جعل وجوب الوجود شاملا لقسمي الوجوب بذاته والوجوب بغيره ثم جعل الوجوب بذاته خاصا به اليس ذلك قولا صريحا باجزاء عموم
وخصوص كاللونية والبياضية اللهم الا ان يعرض عن هذه التقسيمات
والبيانات كلها اعراضا كليا فنقول هي حقيقة منكرة عديمة الاسم **اقول**
هذا الكلام ايضا مولف من اربعة اشيا حقيقة ومنكره وعديمة واسم
وهي معاني متغايره فاذا وقع فيما انكر عليه **قال** وقد ذكر هذا في مواضع
اخر من الشفا وغيره اذ نسبه بمثل هذه الالزامات الا انه ناقض ذلك بان قال
شرح اسمه انه يجب وجوده بذاته فالله عديم الاسم له شرح اسم **اقول**
ليس ينكر ان يعدم الشي اسم يدل على صفته بالمطابقة ويوجد له اسم يدل
عليها بالتضمن او الالتزام فيكون له شرح اسم مع كونه عديم اسم آخر **قال** ليس
بحكم فهلا قال اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا **اقول** هذا الواعظ لو كان متعظا
يعمل بما يامر لكان كلامه قريبا من النجاح ثم قال في التناقض الثالث قوله واجب الوجود

بذاته

بذاته واجب الوجود من جميع جهاته واخذ برهن عليه فاذا لم يكن له جهات
لا جهات مكانية حسية ولا جهات اعتبارية عقلية فكيف اتعب نفسه في البرهان
على انه واجب الوجود من جميع الجهات ~~مكانية حسية ولا جهات اعتبارية عقلية~~
وهو كمن اخذ يبرهن على ان واجب الوجود من جميع الاجزاء بعد ان برهن
انه لا جزء له ولا حد له **اقول** لعله لم يفهم معنى الجهة هاهنا فحسب ان الجهات اما
جهات حسية واما اجزاء للذي الجهة واذا كان لشيء اعتبار مع كل واحد مما
هو غيره على سبيل الاضافة او على سبيل السلب كان له جهات بعدد تلك
الاضافات والسلوب ومراد ابن سينا هاهنا بيان وجوب اضافة الوجود
على الموجودات والكمال على الناقصات والخير على ما يستعد له ووجوب احاطته
من حيث العلم بالكل وعنايته بالكل وقدرته على الكل ووجوب مباينته الحقيقة
للكل الى غير ذلك وجميع هذه جهات **قال** واعجب من هذا قوله وكل واجب
الوجود فهو خير محض ولكنه ذي ما يعني هذا الكل يعني به كل واحد من واجب الوجود
فهو خير محض فهو محض اذن نوع وجنس او يعني به ان كل ذاته خير محض حتى توهم
انه كل ذو اجزاء **اقول** صدق والله فانه لو درى ما ذكر في اوايل كتبهم
المنطقية بل في اوايل كلام النحاة ان اللفظ اذا لم يمنع مفهومه من وقوعه على اكثر
من واحد كان كليا عند المنطقي واسم جنس عند النحوي ويصح من حيث
مفهومه لان يقع على كثيرين فيصح ادخال لفظة كل بمعنى كل واحد عليه واذا امتنع مفهومه
من ذلك كان جزئيا او اسم علم وليست لفظة واجب الوجود جزئيا يمنع مفهومه
من وقوع الشركة فيه ولا اسم علم والا لما احتيج الى اقامة برهان على وحدته
وليس كلما صح ان يدخل عليه لفظة كل نوعا او جنسا كما زعم فانه يصح ان يقال كل
شمس او كل قمر او كل عالم وان لم يكن في الوجود منها الا آحاد باعيانها **قال** فاذلك

التوحيد الصرف حتى في اللفظ وما هذا التكثير حتى في المعنى اقول هذا التكثير
مؤكد لذلك التوحيد ودال عليه ثم قال في التناقض الرابع قوله لا يجوز
ان يكون نوع واجب الوجود لغير ذاته وكيف استجاز ان يقال نوع واجب
الوجود في ذاته كانه في الشمس ان نوعها في شخصها اقول كل ما لم يمنع مفهومه
من وقوعه على كثيرين فهو بالقياس الى الكل واحد مما يفرض اشخاصا له
نوع حقيقي فاراد ابن سينا ان ينفي عنه ما يتوهم في البداية عن اطلاق لفظ
الواجب وليس هذا باكثر شناعة مما جاء في التنزيل لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا كانما استجاز الله تعالى ان يقول لو كان فيهما الهة غير الله اي على زعم
من يقول بذا استجاز ابن سينا ان يقول لا يكون نوع واجب الوجود على ما
يذهب اليه بادي الفهم قال اما عرف ان نفي كثير من النقايص عن
الحق جل جلاله نقص له اقول لا نقص في اثبات الشريك له تعالى والتنزيل
مملو بنفيه عنه تعالى ولم يقل احد يكون ذلك نقصا في حقه تعالى ثم ان المصنف
اخذ في الهذيان على عادته في مجالس الوعظ فقال كما يقوله الحاكمة من الحشوية
والداعية من القاصة لا جسم لا جوهر لا متشكل لا متقدر لا مطول لا مدور
لا مربع لا مخمس لا مولف ويقول البعض من الناس سبحان الله سبحان الله
قال فاخذ ابن سينا يطول الفصول في كتبه بنفي امثال هذه الصفات
عن واجب الوجود بذاته قبل اثباته اقول هذا نوع لطيف من الترتيب
فانه اراد ان يبين ان مفهوم هذه العبارة ينافي كثيرا من النقايص قبل
ان يشير الى المعنى بها لئلا يحتاج الى ذكره بعينه عند نفي النقايص عنه تعالى
انه اكثر التشنيع عليه بما ليس تشنيع ولم يورد في هذا الذي سماه تناقضا
بكلام متناقض غير التشنيع بكلام يوهم العوام انه تسمين او تغنية من جوع

قال

قال ثم اخذ في اثباته بان الممكنات تستند الى واجب الوجود لذاته
فكانه اخذ بنوعيته في الذهن وقرر ما يلزم لنوعيته من نفي هذه السمات
ثم اخذ بعينه حتى اثبته بدليل الامكان في الممكنات واسنادها الى واحد
هو واجب الوجود بذاته ما هو خبط عشواء او رمي في عماية عميا او نفي نقايص
هي اثبات نقايص ثم انه انتقل من مقام بيان التناقضات الى مقام النقوض
والابطالات فقال واما ابطال ما استدل به واطلقه فقوله قولك لا يخلو
ان وجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته فقد جعل الواجب الوجود
قسيما وهو الممكن بذاته ويلزم على ذلك ان يكون الوجود شاملا للقسمين
شمولا بالسوية من حيث الوجود فيصلح ان يكون جنسا او لازما في حكم الجنس
ويخص احد القسمين بمعنى يصلح ان يكون فصلا او في حكم الفصل فتركب
ذات الوجود من جنس واجب وفصل او ما في حكمهما من اللوازم وذلك
ينافي الوحدة وينافي الاستغناء المطلق فان المركب من معنيين او من
اعتبارين بينهما عموم وخصوص محتاج الى مقوماته اولا حتى يتحقق حقيقته
والى مركب ثانيا حتى يوجد هيئته اقول قد مر في هذا ما فيه كفاية وفيه
ايهام العكس وهو انه سمع ان كل جنس او في حكمه فهو مورد القسمة فحسب
ان كل مورد القسمة يكون جنسا او ما في حكمه ثم قال ابن سينا اني لا
اجعل الوجود عاما شاملا شمولا للقسمين بالسوية فانه من الاسماء
المشككة دون المتواطية وهو في الواجب اولى واول وفي الممكن لا اولى
ولا اول وما كان من الاسماء المشككة لم يصلح ان يكون جنسا بل الاسماء
المتواطية التي تشمل المسميات شمولا بالسوية يصلح ان يكون جنسا فلم
يلزم ما الزمته لم ينتقض ما الزمته ثم انه صار الى المط الاول من جهته

والوجود شاملا لهما شمولا بالسوية من حيث الجوهر والوجود امر زائد للقسمين

ذاتيا للاقسام ليس هذا الا من حيث انه سمع ان الجنس شامل بالسوية

غير شمولها لما هو

احدهما ان انقسام الوجود الى الواجب بذاته والممكن بذاته هو بعينه انقسام

الوجود الى ما هو اولى به والى ما هو لا اولى به الاخصين به اقول هذا يدل

على انهم يعنى التشكيك فان الشيء المنقسم بقسمين من اين يجب ان يكون

شموله لهما بالسوية وذلك انا اذا قلنا البياض ينقسم الى بياض الثلج والى بياض

العاج والى غيرهما لم يجب ان يتساوى بياضا الثلج والعاج في البياضية ثم

من اين ايضا يجب ان يكون الشامل بالسوية لا فحسب ان كل شامل بالسوية

جنس ثم من اين علم المصادع انه صادر على المط الاول فانه قال ليس الوجود

شاملا للواجب والممكن بالسوية لانه من الاسماء المشككة والمصادع زعم

انه صادر ان شموله لما هو اولى به فما ليس اولى به شمول واحد بالسوية وهذه

مكابرة صريحة ثم قال وان كان عرضيا بالنسبة الى الجواهر والعرض وسائر

الماهيات اقول كما صح قسمة الوجود بالواجب والممكن صح قسمته بالجوهر

والعرض وغيرهما فما باله كان في الاول جنسا ذاتيا وصار في هذا الموضع

عرضيا قال وقد عرفت من تعريف الذاتي انك اذا احضرته في الذهن

واحضرت ما هو ذاتي له لم يمكنك تصور ما هو ذاتي له الا بان تلاحظ

في الذهن فكان وجوده في الذهن بوجوده لا عند وجوده وارتفاعه عن

الذهن بارتفاعه والحال في الوجود وواجب الوجود كذلك فانك لا يمكنك

تصور واجب الوجود الا بسبق تصور الوجود اذا رفعت الوجود ارتفع

الوجوب بارتفاعه اقول وان كان يريد بهذا النسيان الذي نقله

من ابن سينا واراد ان يحتج به عليه ان يجعل الوجود ذاتيا للواجب والممكن

وعرضيا للجوهر والعرض فقد اخطأ لانه ان كان ذاتيا للممكن الذي

هو اما جوهر واما عرض فقد صار ذاتيا لهما وينتفي ما ذكره من كون الوجود

وابن سينا لا يريد بالتشكيك الا هذا الذي ان المصادع زعم ان شموله لما هو اولى به وما هو ليس اولى به

لا عند ارتفاعه

من الاسماء

من الاسماء المتواطية حيث قسمه الى اقسام منها الجوهر والعرض وعنده

ان كل ما يشمل مختلفات بالسوية فهو جنس لها فاذا الوجود جنس وذاتي

للجوهر والعرض وايضا ان جرى على سياقهم وعرف الجوهر بالموجود لا في

موضوع والعرض بالموجود في موضوع فقد جعل الوجود ذاتيا لهما

فمن اين له هذا الفرق قال والرجل لما فطن لمثل هذا الالزام وضع لنفسه

قسما وراء المتواطية سماه المشككة وليس في منطق الحكماء ذلك ولا يغنيه

من حرج ولا الالزام عنه مدفوع اقول هذا الكلام يدل على عدم وقوف

هذا القائل بما في منطق الحكماء والا لو وقف على كلام المعلم الاول عند

استعمال الالفاظ المشككة بدل المتواطية في البراهين وجنبه المجادل

والمغالط لم يقل ذلك ولو حضر في الكتب وقت تحرير هذا السواد لاوردت

الفاظه والفاظ غيره واذا ظفرت بالكتب الحقها به ان شاء الله تعالى وقد

وقع الى بعد تسويد هذا المختصر بعض كتاب المنطقيين فوجدت

في التعليم الاول في كتاب طوبيقا في المقالة الثانية ما هذه عبارته ولما

كان بعض المتفقة اسماؤها قد يخفى حتى لا يشعر به وجب علينا اذا سألت

ان نستعمل المتواطية وذلك لان حد الجد بما لا يطابق الاخر فيظن لذلك

انه لم يجد على ما يجب اذ كان ينبغي ان يكون الحد يطابق كل متفق الاسم فاذا

انت اجبت فيمنع ان يتسم ولان فيما يتولون ان التوحيد اطو متفق

في الاسم اذا لم يكن القول الموصوف يطابقه كله وان المتفق في الاسم

متواطا اذا كان يطابق كلها فينبغي ان يعرف في امثال هذه ان اسماء كان

منها ما هو متفق الاسم او متواطؤه ثم قال وايضا ان حد انسان شيئا

من التي تقع على اشياء كثيرة بالقول الذي ينطبق على جميعها ولم يقل انه متفق

في الاسم ولم يقل ان الاسم ينطبق على جميعها لان القول ايضا لا ينطبق **اقول**
فهذا بيان معاني الالفاظ المشككة صريحا ووجدت في تفسير الاسكندر
الافرودیسی اول قاطيغورياس من التعليم الاول نقل يحيى بن عدي
ما هذه عبارته واخرون يقولون ان المقولة واحدة هي الموجود وذلك
ان هذا يحمل على الكل ويتوهمون كلامهم بهذا النحو الموجود يحمل على الجواهر
والاعراض اللذين هما مختلفان بالنوع وايضا الموجود يحمل عليهما بما هو
والذي يحمل على كثيرين مختلفين بالنوع بما هو جنس فالموجود جنس ويقول
ان هذا وحده لا يكفي في ان يكون جنسا لكن يجب ان يحمل الجنس بالتواطؤ
والموجود لا يحمل على الجوهر والعرض الا بالاتفاق يريد باتفاق الاسم
والحد فان الذي هو موجود هو امر مفهوم متقوم لذاته او متقوم بآخر
والجوهر لا يقبل هذا الحد كله لكن نصفه لان الجوهر هو متقوم لذاته
وعلى هذا المثال بعينه ولا العرض ايضا يقبل هذا الحد كله لكن
نصفه لان العرض متقوم بآخر ووجدت في تفسير هذا الكتاب ايضا نحو من
كلام فرفوريوس هكذا ان كان الموجود جنسا للجوهر والكم والكيف ولسائرها
فيجب ان يكون له عندها شروط الجنس عند انواعه وشروط الجنس
عند انواعه هي ان تساوي انواعه فيه اعني ان لا يوجد احد انواعه متاخرا
عن الآخر لكن مع وجود النوع الآخر فيه ولا اقدم من الآخر ولا احق من
الآخر ثم **قال** وذلك انا نجد الجوهر في الوجود اكثر واقدم واحق ثم
قال فان قال قائل فكيف يحمل عليها باسم مشترك وما يحمل على الاشياء باسم
مشترك انما تشترك الاشياء بالاسم فقط وهي اعني الجوهر والكيف وسائرها
ليس انما هي موجودة بل كل واحد منها بمعنى الوجود وان كانت على جهات

مختلفة

وذلك ...

مختلفة ثم **قال** والمعنى الذي يشترك فيه الاشياء على هذه الجهة هي متوسطة
بين المعنى الذي يكون منه الاشياء متواطية اسماؤها وبين الاسم المشترك
الذي يكون فيه الاشياء متفقة اسماؤها ولعمري انه مستحق للمعنيين
جميعا لانه متوسط باحد من الطرفين فقط فعلى هذه الجهة تشترك
الاجناس العشرة في الوجود و**قال** من المتاخرين ابو نصر الفارابي ٢٠
في كتابه في المقولات بهذه العبارة فالاجناس العشرة لها اسماء متباينة
وهي اسماؤها التي تختص واحد واحد منها او احد او اثنان من العشرة مثل
الجوهر والكمية والكيفية وغير ذلك ومنها اسماء تراد فيعم كل واحد
منها جميعا باشتراك وهو من اصناف الاسم المشترك فيما بين ترتيب
متناسب فان الوجود يقع على الجوهر اولا ثم على كل واحد من ساير المقولات
وقال في كتاب البرهان والذي يستعمل اجناسا وفصولا في الحد وقد يستعملان
احد هما بمنزلة ما يقال في الحيوان انه جنس وفي الناطق انه فصل والثاني ما يدل
عليه المشككات التامة التشكيك مثل الموجود والواحد والكمال والقوة
وما اشبه ذلك والصنف الاول هو احرى ما يكون جنسا وهو الجنس على
الاطلاق **وقال** ايضا فيه واما الحد وذلك تؤلف من ساير تلك الاجزاء
فان الموضوع في الحد مكان الجنس اما ان لا يكون جنسا اصلا بل يكون اسما
مشككا او جنسا بجواهر وقال في كتاب المغالطات الالفاظ المغلطة
منها الاسم المشكك وقد سلف قولنا في الفرق بينها وقال ايضا فيه
والمشكك في انفسها منها ما هو مشكك ومنها مستعار ومنها منقول
اقول فهذا كله يدل على ان المشكك من الاسماء لم يخترعه ابن سينا ولم يضع
لنفسه قسما وراء المتواطيء سماه مشككا وقد اغناه من القول بان

وهي الموجود والشيء والامر والواحد فان لكل واحد منها يسمى جميع هذه الاشياء وكل واحد من هذه الاسماء يقع عليها جميعا صح

المشترك ومنها الاسم

الواجب مركب من جنس وفصل وما يجري مجراهما فلولا مخافة التطويل لا
لاوردت اكثرها لما اوردته من كلام الحكماء المتقدمين على ابن سينا في هذا
الكتاب ولكن فيما اوردته كفاية ونعود الى ما كنا فيه قال المصارع وهب
انه قسم موجود فليس يختص ذلك بالوجود بل يجري مثله في الوحدة و
والعلية والحق وجميع العموميات من الاجناس والانواع فيقول الوحدة تطلق
على كل واحد وهي الاول اكثر والعلية والحق والمبدا يطلق على غير الواجب وهي
به اولى واسم الجوهر يطلق على ما اذا وجد كان وجوده لا في موضوع وهو
بالجواهر العقلية اولى وعلى هذا فينبغي قسم المتواطية فلا يشمل المعنى
ما بالسوية اقول اما العلة والوحدة والحق والمبدا فكلها لما التشكيك
فيه ظ واما الجوهر فليس اولى بالجواهر العقلية لانها في كونها موجودة
لا في موضوع يساوي غيرها من الجواهر ثم ان كان العقلية ادوم واقدم ثم
ذلك التفاوت ليس في الجواهر بل في شيء اخر ثم اذا قيل الحيوان اما فرس
واما ثور واما غيرهما لم يكن احدهما بالحيوانية اولى من الاخر وقيل الانسان
يشمل زيدا وعمرا لم يكن احدهما بالانسانية اولى من الاخر فهذه متواطية
ولم ينتف هذا القسم من الوجود ظاهر من جميع كلامه ههنا انه لم يفهم معنى التشكيك
اصلا بل ولا معنى التواطي قال والوجه الثاني يعني من المصادرة على المطلوب وهو
هب ان الوجود من المشكك فهو قسم اخر اكثر الوجود يعمهما عموما والوجوب
يخصه خصوصا ما ولم وما به عمهما غير ما به خص ففيه تركيب وجنس بل نقطين
يدل كل واحد منهما على غير ما يدل عليه الثاني وذلك ينافي الوحدة المحضة
اقول وهذا ايضا ليس بمصادرة على المط فان حاصل كلامه على تقدير كونه
مشككا انه يقتضي تركيب اقسام وليس هذا اثباتا للمصادرة والحق انه لو فهم معنى

المتشكك

المشكك لعرف ان ما يدل بالتشكيك يكون من قبيل العوارض فلا يلزم من
اشتراكها في العوارض عوارضها خ من تركيبها ثم قال عن ابن سينا انه قال معنى الوجوب امر
سلبي لا ايجابي وامر اعتباري لا وجودي فلا يلزم التكثر في ذاته قلت كلامنا اولا في
الوجود ثم في الوجوب فما تقول في الوجود ومفهومه في الذهن اهو قضية
عامة ومعنى يشمل الواجب والممكن شمولا ما او لا فان شمل فلا بد من خصوص
معنى اخر حتى يمتاز الواجب عن الممكن فلا يمكنك ان تقول معنى الذي يشمل الامر السلبي
اذ الوجود كيف لا يكون وجوديا والوجوب تاكيد الوجود لان بذاته ويلزم منه انه
غير مستفاد عن غيره فكيف اعتبر اللازم وترك ما هو ذاتي له اقول لو كان
الوجود ذاتيا او مختص بعض الاقسام بالامور السلبية لم يلزم التركيب ايضا
قال ولو كان الوجوب امرا سلبيا لكان الذي يقابله وهو الامكان امرا وجوديا
ونحن نعلم انك تعلم ان الوجود والاثبات اولى بالواجب والعدم والسلب
اولى بالممكن كيف وقد قررت ان الوجود اولى واقدم بالواجب ولا اولى ولا اول
بالممكن فكيف تثبت بالمشككة التي ابتدعتها اقول لا يجب من كون الوجوب
والامكان متقابلين وكون احدهما سلبيا كون الاخر وجوديا وذلك لانه
وان لزم من كون الوجوب والامكان متقابلين وكون الوجوب وجوديا كون
الامكان سلبيا او من كون الامكان والامتناع سلبيا كون الامكان وجوديا
ويمتنع منهما ان يكون الامكان وجوديا وسلبيا معا والتحقيق في ذلك انا
اذا قسمنا معنى بقسمين ثم قسمناه بقسمين اخرين بحيث يكون احد القسمين
من القسمة الاولى مقولا على احد قسمي القسمة الثانية لم يلزم من ذلك كون
القسم الاخر من الاولى مقولا على اخر من الثانية بل يكون الامر بالعكس قال
وثبت ان معناه امر سلبي فليس مطلق المقابل سلب شيء من شانه ان يتحقق وهو

والوجود

ايضا متقابلين يكون الامتناع

فاذا كان الوجوب وجوديا لزم ان
يكون السلبي مما يصدق على الممكن
المقابل للواجب لا بالعكس

يصلح للتميز وبه يحصل التكثر اقول يحصل التكثر ولا يجب ان يحصل التركيب
وهو الذي ادعاه قال ودع ما قيل ان السلوب والاضافات لا توجب
تكثرا في الذات فانهم اخذوا القضية مسلمة وليس الامر كذلك على ما سياتي تفصيله
اقول هذه قضية ضرورية وسيجي الجواب عن تفصيله قال واما قوله ان
التميز بين الوجود والوجوب بالعموم والخصوص امر اعتباري في الذهن
لا في الوجود فتسليم ظ الا الزام فان التمايز بين معنى الجنسية ومعنى الفصلية
لا يكون الا في الذهن فليس في الوجود حيوان هو جنس وناطق هو فصل
بل انما اعتبارهما في الذهن لا في الخارج وكيف يحصل امر كلي في الوجود لا
كلي الا في الذهن وانت تعرف ان اللونية والبياضية اعتباران عقليان
في الذهن لا في الخارج ولا في الوجود لونية البياض غير بياضيته اقول
هذا الوجه حسب ان كل ما يكون في الخارج فهو محسوس وما لم يحس به لا يكون
في الخارج ولو لم يكن اللونية والبياضية في الخارج متمايزين لكان حكم العقل
بان تصور امرين متصورين ذهنية شيئا واحدا غير مطلق مطابق للحق فانهما في الذهن واحد
واين ذلك الشي الذي لم يطابقه ما في الذهن ذهنية فان المطابقة تستدعي شيئين
فان ذلك في ذهن عمرو فبان شي يرجع ذهن ذلك الغير على ذهنه حتى كان
ذلك ما فيه صوابا او ما لم يطابقه خطا ولاي سبب اجتمعت الاذهان
الصحيحة على التمايز بينهما اليس ذلك لكون ذلك في الخارج وكل ما يطابقه
من التصورات كان صحيحا وكل ما لم يطابقه كان فاسدا فان قيل فكيف لم
يوجد في الحس بينهما فرق قلت ليس كل موجود في الخارج بمحسوس بل ومنه
ما هو معقول وهذا من جملته واين المصابيح من التفطن بامثال هذه الدقايق
قال المصابيح هذا الوجه وقال تعدد الاعتبارات انما نشاء من تعدد

الالفاظ عموما وخصوصا يرجع في الحقيقة الى تعدد الاضافات والسلوب
في حق واجب الوجود فان قولنا هو مبدأ الوجود وعلته ومريده وسببه
هو اضافة للوجود اليه وصدوره عنه من غير ان يحدث له منه شي او ذاته
من شي وقولنا انه واجب الوجود بذاته هو ذات مسلوب عنه الحاجة الى
الغير وعموم الوجود وخصوصه في حقه نعت واحد فان وجوبه ووجوده
وتعينه لا يقتضي معنى آخر بعينه لا زايدا او غير لازم ووحدته لا تستدعي معنى
آخر يوحده فهو واحد لانه واجب الوجود وقولنا انه ليس بعقل في
الحقيقة بل المعنى به ليس الا كذلك وهذا معنى قولي ان واجب الوجود واحد لا
يكون الا واحدا من كل وجه وقولي ان كثرة الاضافات والسلوب لا يوجب
كثرة في ذاته قضية مسلمة عند الكل فان قولنا هذا الجسم مركب من كذا
بعيد من كذا ليس فيه صفة كذا وكذا يوجب تكثرا في ذات الجسم مع كونه
قابلا للتكثير فذاته مقدس عن سمات التكثر والتغير وليست الالفاظ
العامة والخاصة مفهوماتها في الذهن عامة وخاصة الا من حيث كونها
الفاظا في اللسان والمفهومات في الذهن انما يكون صحيحة لمطابقتها لما هو في
الخارج عن الذهن ولا اعني بالمطابقة ان يكون الكلي في الذهن يطابق
كليا في الخارج او ليس في الاذهان
اي كلي يطابق الكلي في الذهن يطابق
كل واحد
كلها في واحد من الجزئي في الخارج كالانسانية العامة في الذهن تطابق
كل شخص شخص مما يوجد وما لم يوجد اقول هذا الكلام فاسد فان الاشخاص
الانسانية في الخارج تشترك فيما لا يشاركها اشخاص الحمير والبقر واشخاص
الحجر والشجر والامر المشترك بينها في الخارج يسمى كليا ويقيد بالطبيعي
ثم ان ذلك الامر يوخذ تارة في العقل مع معنى العموم وتارة مع معنى
الخصوص واذا اخذ مع العموم صار نوعا او جنسا او غيرهما ويسمى بالكلي

العقلي وهو غير موجود في الخارج بل مرتسم في العقل ولذلك يسمى عقليا
وما يرتسم في الاذهان ان طابق ذلك كان علما والا كان جهلا فقوله
ليس في الاعيان امر كلي ان اراد بالاعيان خارج الاذهان فهو كذب
وان اراد به الاشخاص المحسوسة والمعقولة واراد الكلي الطبيعي فهو
ايضا كذب وان اراد به الكلي العقلي فهو حق ولكن ليس المصارع ممن
يفرق بين امثال هذه الدقائق اذ تدنست فطرته بالعقائد الواهية
والاوضاع الشخصية قال ثم التميز بين نوع ونوع انما يكون بالفصول
الذاتية والتميز بين شخص وشخص انما يكون باللوازم العرضية اقول
انما يصح هذا الكلام بشرط كون الانواع تحت جنس والانواع واحد انما
على الاطلاق فلا واذا تحقق ذلك فتبين ان الوجود العام يشمل
الواجب والممكن شمولا تاما اقول ما ادري هذا الذي ذكره بعد قوله
فتبين نتيجة اي مقدمات مما ذكره الذي نازعه في هذه الدعوى
ونتوقف فيه حتى يبينه هو قال فان كان الشمول بالسوية صلح ان يكون
جنسا فلا بد من فصل ذاتي فتركب الذات من جنس وفصل اقول يوجب
ان الشيء لا يحتاج في كونه جنسا الا الى الشمول بالسوية وما فهم مع ذلك
انه يجب ان يكون ذاتيا ويجب ان يكون مقولا على كثيرين مختلفين بالحقائق
ويجب ان يكون مقولا في جواب ما هو ثم من اين يلزم ان الشيء الذي
يصلح ان يكون جنسا فلا بد له من فصل ذاتي ولا يعلم ان ذلك الشيء اذا
قيس الى الاشخاص التي تحته لا الى الانواع كان له بدل الفصول الذاتية
واكتفى بالعوارض الشخصية قال وان لم يكن بالسوية لم يخرج عن العموم
والشمول فلا بد ايضا من فصل ذاتي او جزء ذاتي فتركب الذات من عام

وخاص

وخاص اقول وههنا ترك شرط السوية واكتفى بالعموم والشمول في
كون الشيء جنسا وقوله وجزء ذاتي فتركب الذات من عام وخاص مما يحكى
منه الشك اذ جعل الذات مركبا مما هو ذاتي له ومما هو غير ذاتي انظر
الى مثل هذا المصارع كيف ادعى المصارعة مع مثل ابن سينا في
صناعته قال وان كان عمومه عين خصوصه وخصوصه عين عمومه لم يكن
عموم وخصوص فيبطل قولك لا شك ان وجود ذاته ينقسم الى واجب
وممكن اقول عند ابن سينا الوجود المشترك الذي ينقسم الى الواجب لذاته
والى الممكن لذاته عرض للثاني ولغيره من الموجودات واشار مما يطلق من المشترك على
الواجب مما يطلق على غيره بانه غير عارض لمهيته بخلاف الاخر وقول ابن
سينا ان عمومه وجوده وخصوصه في حقه تعالى واحد يريد به
ان حصته من المشترك الخاصة به هو انما يمتاز عن طبيعة الوجود بعد
العروض للغير فعمومه اعني طبيعة الوجود من حيث يصلح لان يلحقه
معنى العموم والحصة بالواجب واحد بالحقيقة لان المنضم الى تلك
الطبيعة هو امر عدمي واذا ثبت هذا فالقسمة الى الواجب والممكن انما
ترد على تلك الطبيعة وحدها كما في سائر المواضع قال ويبطل وضعك
الوجود مطلقا موضوعا للعلم الالهي ويبطل ذكرك في الكتب التي
صنفتها لوازم الوجود من حيث هو وجود وتقسيمك لوازمه من حيث
هو الواجب لا من حيث هو موجود اقول من اين لزم اذا كانت
الشيء طبيعة يصلح لان يضاف اليه العموم تارة واللاعموم اخرى بان
يرتفع عن ذلك صلاحية كونه موضوعا للعلم او كونه ملزوما
لشيء او كونه بعض اقسام ملزوم الشيء قال ان اريد انه العدم او اللا وجود

وجود يقابله من حيث هو وجود وان الامكان يقابله من حيث هو وا
لا من حيث هو موجود وكونه واحدا يلزمه من حيث هو واجب وكونه
كونه غنيا على الاطلاق معنى سلب عن سبب الحدوث وكونه مبدا للكا[ئنات]
كلها **اقول** انه يحسب ان الشيء اذا كان له حيثيات بحسب اضافته الى
اشياء متغايرة له كان ذلك الشيء متقاضيا كثرة وهذا ممنوع فان النقطة
لها فان النقطة لها جهات بحسب كل نقطة غيرها في الوجود مما لا نهاية
له ولا يلزم من ذلك الحكم باشتمالها على امور لا نهاية لها **قال** وقوله ان
كثرة السلوب والاضافات لا يوجب كثرة في الذات قضية تسلمها عامة
اصحابه وليست هي يقينية ولا بينة بنفسها ولا دليل عليها الا مثال
القرب والبعد لهم **اقول** هذه القضية اذا تصورت اجزاؤها كانت بديهية
وانما اورد فيها مثال القرب والبعد لاتضاح اجزائها وذلك لنعرف
ان في اضافة القرب لو دخلت في مقوم الجسم لزم ان لا يكون ما هو
قريب من شيء هو بعينه بعيدا عن ذلك الشيء وتشخص منهوم
للجسم الذي تعرض له الاضافات التي لا نهاية لها فيحكم بديهة العقل بانه لا يتكثر فيها
قال ولم قال ان جميع الاضافات حكمها حكم القرب والبعد ان سلم له ذلك
فان من الاضافات ما يوجب كثرة الاعراض ومنها ما يوجب كثرة الاعتبا[رات]
الليس ضرورة الرجل ابا اذا حصل له ولد وعما اذا حصل لاخيه ابن
وفاعلا حين يحصل منه فعل ليس حكمه حكم القرب والبعد **اقول** ليت
شعري ما يريد بالاعراض التي يوجبها الاضافات وبالاعتبارات
المغايرة للاضافات والاعراض ان الموضوع للابوة والعمومة والفاعلية
ان كان رجلا فلا حاجة الى تكثر شيء وان كان رجالا كثيرة كان الذي

هواب

هو ابن غير الذي هو عم وذلك غير ما ذهب اليه **قال** ولذلك في جانب
السلب فان السلب النبطي من المسف ليس كسلب النطق من الصوت
اقول وههنا اختلف موضوع السلوب وقد كان في بيان ان الموضوع
الواحد يتكثر بالسلوب فنسي مطلوبه وعدل الى بيان ان السلوب يتكثر بتكثر
الموضوعات الكثيرة **قال** فالسلوب مختلفة والاضافات مختلفة فكيف
يصح عليها حكم واحد بل بل نفس الفرق بين المعاني الاضافية والمعاني
السلبية اوجب كثرة الاعتبارات في الذات فانك تقول هذا معنى اضافي
له لا سلبي وهذا سلبي لا اضافي وتقول هذا اضافة من وجه كذا وهذا
من وجه كذا كل ذلك كثرة اعتبارية عقلية تتميز بين كل واحد منها الا تنم
من الآخر وبدله كل لفظ على غير ما يدل عليه اللفظ الآخر فبطل قوله
ان واجب الوجود بذاته لا يتكثر بالسلوب والاضافات وسيعود الى ذلك
في مسئلة التوحيد **اقول** علينا ان نبين ان كثرة الاعتبارات لذات واحدة
يقتضي النيام تلك الذات عن امور متكثرة حتى يتم غرضه ولا يقدر على
ذلك الهذيانات الكثيرة التي اوردها الى آخر كلامه وهو قوله فبطل قوله
ان واجب الوجود بذاته لا يتكثر بتكثر السلوب والاضافات فان تلك
الهذيانات لا تنتج هذا قط **ثم قال** في فصل سماه بالمختار عادتنا ان
نذكر في آخر كل مسئلة فصلا يطلع الناظر على منشأ الغلط والخطأ الذي
عرض لابن سينا وينبه الطالب على وجه الصواب والحق فيه قبل الكلام
الخوض في نصف الفصل والله الموفق والمعين **قال** وانما توجهت هذه
المناقضات والمطالبات على ابن سينا وشركائه في الحكمة لانهم وضعوا
الوجود عاما عموم الجنس او عموم اللوازم فظنوا انهم لما وضعوه من الشكة

واخرجوه من التواطئة خلصوا ايضا من هذه الالزامات ولا تخلصهم منها الا وضع
الوجود وكل صفة ولفظ يطلقون عليه تعالى من الوحدة والواحد والحق
والخير والعقل والعاقل والمعقول وغيرها بالاشتراك لا بالتواطؤ ولا بالتشكيك
وقد يوافقوا على ان اطلاق الوحدة والواحد عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك
المحض وكذلك الحق والخير فهو حق بمعنى انه يحق الحق ويبطل الباطل فهو واجب وجود
بمعنى انه يوجب وجود غيره ويعدمه وحي بمعنى انه يحيي ويميت اقول انهم لا يتوا
على ان القول بان اطلاق هذه الصفات عليه تعالى وعلى غيره بالاشتراك المحض
بل قالوا انها ليست بالتواطؤ ولا بالاشتراك الصرف وذلك هو معنى التشكيك
وهب انهم قالوا بالاشتراك المحض لكن اذا اطلق عليه تعالى وعلى غيره الفاظ
مشتركة فاما ان يكون جميع معاني تلك الالفاظ مطلقة عليه او لا يكون فان
كانت اختلفت الاعتبارات لان اعتبار اطلاق بعض تلك المعاني عليه غير
اعتبار اطلاق البعض الآخر عليه وان لم يكن بعضها مطلقة عليه كان البعض مسلوبا
عنه سواء تلفظ به متلفظ او لم يتلفظ لان الاعتبار بالمعاني لا بالالفاظ
من اللسان كما ذكره فيما مر فاذا وقع المصارع في البئر الذي احتفره وما خلصه
كلامه الذي ادعى انه تخلص غيره بل لم يتعلق احد ولم يفصل معضلا البتة ثم قال
فالمتضادات متخاصمات ثم المختلفات متحاكمات والحاكم عليها لا يكون في اعداد
احد المتحاكمين اليه المتخاصمين عنده لكنه يطلق الحق على الحاكم بمعنى انه يظهر
الحق ولا يحنيه لا بمعنى انه خصم احد المتخاصمين فيساويه تارة ويباينه اخرى
فالوجود والعدم والوجوب والامكان والوحدة والكثرة والعلم والجهل
والحياة والموت والحق والباطل والخير والشر والقدرة والعجز متضادات
وتعالى الله عن الاضداد والانداد فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون ولله الاسماء

ذلك

الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون
اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من عبادك ثم
قال المصارع المسئلة الثالثة في توحيد واجب الوجود لغيره ذاته فان وجود
نوعه له بعينه اما ان يقتضيه ذات نوعه او يقتضيه علة غير ذاته فان كان
يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه لا يكون الا له وان كان لعلة فهو معلول ثم
قال وكيف يمكن ان يكون الماهية المجردة عن المادة لذاتين والشيئان انما يكونان
اثنين اما بسبب المعنى او بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع والمكان
والوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل وكل اثنين لا يختلفان بالمعنى فانما يختلفان
بشيء غير المعنى ثم قال واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده وواحد من
جهة ان حد له وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له ولا
باجزاء الحد وواحد من جهة ان مرتبته في الوجود وهو وجوب الوجود
ليس الا له ولا يجوز ان يكون وجوب الوجود مشتركا فيه واحد في البرهان
عليه وطول وحاصله يؤول الى ان يقول وجوب الوجود اما ان يكون من لوازم
ماهية مقومة بذاتها او اما من مقومات ماهية متقومة به واما ان يكون عبارة
عن تلك الذات الواجبة بعينها لا اثنينية كما غيرها في وجوب الوجود البتة
وهو الحق قال بعد ولا يجوز ان يقال ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف
وهما مشتركان في وجوب الوجود ومشتركان في البراءة عن الموضوع فان
كان وجوب الوجود يقال عليهما بالاشتراك وكلامنا ليس في الاسم بل في معنى
ما يقع عليه الاسم قولا بالتواطؤ حتى يحصل معنى عام عموم لازم او عموم جنس
فقد بينا استحالة ذلك ثم اخذ في اثبات واجب الوجود وبرهن عليه
فقال لا شك ان وجودا او كل وجود فاما واجب واما ممكن فان كان واجبا

واورد المصارع ههنا طرفا من كلام
ابن سينا في ان واجب الوجود لا يقع على
كثيرين ولا يجوز ان يكون نوع واجب
الوجود

نتدرج وجوده وهو المط وان كان ممكنا وكل ممكن ينتهي وجوده الى واجب
وشرع في تحقيقه بالتقسيم الذي ذكره وقال بعض الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد اذ لو صدر عنه اثنان لكان من حيثيتين مختلفتين فانه لو صدر
عنه ا من حيث صدر عنه ب لكان ا ب وهذا خلف ثم الصادر عنه فيجوز ان
يتحقق له حيثيات مختلفة اذ هو ممكن باعتبار ذاته واجب الوجود باعتبار
موجبه فليس يلزم من كونه واحدا من كل جهة فليس يلزم ان يصدر عنه
واحد بل ذو اعتبارات وجهات عقلية من حيث هو ممكن بذاته يصدر
عنه نفس او هيولى ومن حيث هو واجب لعلته يصدر عنه عقل وهكذا
ثم ان المصارع اورد فصلا سماه الاعتراض عليه من جهة التناقض في كلامه
والثالثة اسامه لا في حكم المسئلة فان التوحيد كلمة متفق عليه فالتناقض
الاول ان واجب الوجود لا يقع على كثيرين وقوله لا يجوز ان يكون نوع واجب
الوجود لغير ذاته فالنوع لا يقع الا على كثيرين فكيف اطلق لفظ النوع على
واجب الوجود وواجب الوجود لا يقع الا على ذات وموجود لا يشاركه في
الاسم غيره والنوع لا يقع الا على موجودات تشاركه في الاسم غيره فوقوع الرسم
والحد فانهما فوق الاسم المجرد اقول اما قوله التوحيد حكم متفق عليه فباطل
لانه يريد باطلاق الواحد على المبدأ الاول كونه موجدا ما هو واحد وابن سينا
يريد بانه ذاته واحد فاين الاتفاق وايضا قوله في اثبات التناقض الاول
النوع لا يقع الا على كثيرين قول باطل بل النوع هو الذي يصلح من حيث مفهومه
لان يقع على كثيرين وبين القولين فرق وقوله واجب الوجود لا يقع الا على ذات
وموجود لا يشاركه في الاسم غيره قلنا الاسم الذي يقع على ذات لا يشاركها
فيه غيره هو العلم الاعز وواجب الوجود ليس بعلم له تعالى ولو كان الامر

كما ذكره

كما ذكره لكان اثبات الواجب عين توحيده وليس كذلك بل يحتاج في التوحيد
الى برهان غير برهان الاثبات قوله والنوع لا يقع الا على موجودات لا يشاركه في
الاسم غيره اقول ان كان يريد بالغير غيره في الوجود فليس كل نوع كذلك بل
من الانواع ما يطلق على شخص لا يشاركه موجود آخر في ذلك النوع وهو كل
نوع يوجد في شخص واحد وان كان يريد بالغير ما يمكن ان يتصور في بادي
العقل غيره فواجب الوجود يطلق على الباري تعالى وعلى ذلك الغير وفي التناقض
الثاني قال ابن سينا انك اخذت الموجود مطلقا وجعلته موضوع العلم
الالهي وتكلمت في لوازمه ثم جعلت واجب الوجود من اقسامه ولواحقه
ثم تكلمت في لوازم واجب الوجود مطلقا بانه واحد وانه حق وانه تام
وانه علة ومبدأ ثم تكلمت في اثبات واجب الوجود وبرهنت عليه فلولا
انك وضعته نوعا اوليا او في حكم نوع والا لما ذكرت هذه الفصول الدالة
بنوعيته واذا لم يكن نوعه غير ذاته يجب ان يأخذ بعينه في العين مثل زيد
لا يؤخذ تارة بالاطلاق فتذكر لوازمه ولواحقه وتارة بعينه فتذكر لوازمه
ولواحقه فانه اذا اخذ بالاطلاق خرج عن ان يكون زيدا معينا اقول ليس في
ذلك تناقض لان زيدا المعين له هوية وذات معقولة لا يمتنع نعتها وله تشخص تقسيمها
يمتنع بعينه ويمكن ان يكون له لوازم بحسب كل واحد من الاعتبارين وانما
لم يبق زيد زيدا اخذ باعتبار هويته لان كونه زيدا اشتمل على المميز مع التشخص
وليس كذلك واجب الوجود لذاته فان الوجود اذا اخذ من حيث هو وجود كان
له اعتبار وبذلك الاعتبار لوازم واذا اخذ من حيث كونه قائما من غير
انضياف هوية اليه كان له اعتبار آخر وبذلك الاعتبار لوازم اخر لما ذا
انه نفس ذلك الوجود لذاته ~~فان الوجود اذا اخذ من حيث هو~~ يقتضي ان لا يكون

اكثر من واحد كان له اعتبار آخر وبذلك الاعتبار لوازم اخرى وظاهر
انه لم يشكر هنا غير الاعتبارات والسلوب واين التناقض وفي التناقض الثالث
قال على قول ابن سينا ان واجب الوجود واحد من جهة ماهيته ووجوده وواحد
من جهتان حد له وواحد من جهة انه لا ينقسم لا بالكم ولا بالمبادي المقومة له
ولا باجزاء الحد وواحد من جهتان مرتبته في الوجود وهو وجوب الوجود
ليس الا له انما يكون واحدا من كل وجه اذا لم يكن له وجوه البتة فالواحد
المطلق ما لا كثرة فيه وكثرة هذه الوجوه والاعتبارات تنافي الوحدة المطلقة
الخاصة اقول الوجوه والاعتبارات الكثيرة اذا كانت خارجة عن ذات الواحد
لم يثلم وحدته فان الامور الغير الداخلة ان كانت مقتضية لتكثر غيرها لم يكن
في الامكان وجود واحد البتة قال وان قال ان هذه الكثرة ترجع الى السلوب
والاضافات او الى الوجوه والاعتبارات فنحن تكلمنا على ذلك بما فيه مقنع
اقول انك ما بحثت فيه سوى عما فضلا عن ان يقنع وقد بان انه لم يلزم
تناقض في هذا المقام ايضا وفي التناقض الرابع قال ابن سينا ولا يجوز ان نق
ان واجبي الوجود لا يشتركان في شيء وكيف وهما يشتركان في وجوب الوجود
ويشتركان في البراءة عن الموضوع قال المصارع هذا الاعتراف منه يرفع
جميع كلامه السابقة وتناقضها فكانه فعل الاشتراك المانع من الوحدة الحادثة هند
الاثنينية على الاشتراك في المعنى بالتواطؤ فقط ولم يعلم ان الاشتراك في المعنى
الذي يلزم يستدعي انفصالا في المعنى الذي يختص وذلك هو التكثر والتركيب
وهو لازم لا محيص عنه اقول قوله لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين
في شيء فيلزم منه تركيب لما يرفع ما سبق من كلامه وهو ان الوجوب يطلق على
الواجب بذاته ويجزم بالتشكيك فلا يلزم منه تركيب وانما يسبق الوهم الصارع

كل وقت

كل وقت عدم الفرق بينهما الا انه ما فهم معنى التشكيك وانا ابين ذلك ههنا بوجه
ابسط فاقول ذلك ان المعنى الواحد الذي يقع على اشياء كثيرة لا بالتواطؤ لا يجوز
ان يكون ماهية واحدة لها جميعا ولا جزءا واحدا من ماهياتها لان المعنى الواحد
لا يختلف بوجوده في مواضع كثيرة وهذا هو معنى الاختلاف واذا لم يكن
ماهية لها ولا جزءا من ماهيتها كان عارضا خارجا عنها فالبياض الواقع على
بياض الثلج وبياض العاج لا يكون ماهية لهما والا لما اختلفا بل كل واحد
منهما نوع من الالوان لها اشخاص كثيرة وانما وحد لهما عارض محمول عليهما وهو
تعريف البصر المعبر عنه بالبياض وقد اختلف فيهما في الشدة والضعف
لاجل التشكيك لانه ليس مشتركا لفظيا ولا متواطئا متساوي الوقوع فيتشكك
العاقل ويتردد بين الاشتراك والتواطؤ وانما تمايز لون الثلج ولون العاج
بماهيتيهما فوقوع اسم التشكيك عليهما لا يقتضي تركيبا في ماهيتيهما لو كانا بسيطين
واذا ظهر ذلك ظهر المخلص عما الزمه المصارع قال ثم يقول قولنا ان
واجب الوجود لا يقع على كثيرين ولا يجوز ان يكون نوع واجب الوجود لغير
ذاته يناقض قولك ان الوجود يقع على كثيرين ويجوز ان يكون نوع الوجود
لغير ذاته ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر غير ذاته فهلا قلت في
الوجوب انه يقع على كثيرين ومع ذلك وجوب الوجود لذاته لا لشيء آخر
غير ذاته على انك قد صرحت بالقول على كثيرين اقول لو كان الوجود والوجوب
شيئا واحدا لصح التناقض الذي ادعاه لكن لما اختلف المعنيان بالعموم
والخصوص لم يكن في العكس تناقض واما قوله وجوب الوجود لذاته لا لشيء
غير ذاته فهو الحكم على وجود خاص ولا يناقض الحكم على الوجود العام محلا
واما قوله فهلا قلت في الواجب انه يقع على كثيرين اه كما انه يقع وقوله على انك

تلمرجب بالقول على كثير من اقول انه لم يقل ان الواجب نوع على كثيرين
بل قال انه في بادي التصور يصلح ان يقال حيث وصفه بالنوعية وبعد
برهان التوحيد حكم بانه لا يقع وفرق بين قولنا يصلح ان يقع وبين قولنا
يقع فان قولنا لا يقع يناقض الثاني دون الاول **قال** واقول من الجواهر
ما يتمايز بذاته وحقيقته عن مثله او خلافه من غير ان يكون له مشارك في جنس
وينفصل بفصل كالعقول المفارقة فانه ليس لها شيء يشارك فيه كالجسم او كا
كالمادة وشيء يتمايز كالفصل او كالصورة ومع ذلك هي متباينة الحقائق
متمايزة الصور بذاتها لا لشيء آخر فهلا قلت في واجبي الوجود كذلك **اقول** ومن
سلم له ذلك في العقول المفارقة حتى يبني عليه ثم يقيس عليه قياس الفقهاء
فان العقول عند ابن سينا مشترك في جنس الجوهر ويتمايز بفصول وليت
شعري كيف يتمايز شيء عن مثله بذاته فان هذا الكلام متناقض صريحا فان
المثلين لا يكونان مثلين الا لشيء يوجد فيهما معا وهو الذي يقتضي مماثلتهما فكيف
يتمايزان بالذات وواجبا الوجود تباينا بذاتيهما لم يقع عليهما اسم واجب الوجود
الا باشتراك اللفظ ولم يكونا بواجبين ثم اعترض على قول ابن سينا الوجود ان يكون
نوع واجب الوجود لغير ذاته فان وجود نوعه له بعينه اما ان يقتضيه ذاته
او لعلة غير ذاته فان كان يقتضيه ذات نوعه فوجود نوعه لا يكون الا له وان
كان لعلة فهو معلول فان قال ما انكرت على من قال وجود نوعه غير معلل
اصلا لا بذات نوعه ولا لعلة غير ذاته فيكون التقسيم حاظلا اقول لان وجود
نوعه من حيث المفهوم امكن ان يكون لغيره وامكن ان لا يكون والحكم بوقوع
احد طرفي الممكن دون الآخر يكون لا محالة معللا ثم اعترض على قوله والشيئان
انما يكونان اثنين اما بسبب المعنى واما بسبب الحامل للمعنى واما بسبب الوضع

والمكان

والمكان او الوقت والزمان وبالجملة لعلة من العلل فكل اثنين لا يختلفان
بالمعنى وانما يختلفان لشيء غير المعنى فان قال هذا التقسيم غير حاصر اقول هذه قسمة
في غاية الحسن فان الاثنينية اما ان تكون لاختلاف الصورتين كما في المفارقات
وكما في الحيوان والجماد واما ان لا تكون وح يكون الصور تان غير مختلفتين
كالانسانية مثلا وهناك لا يحصل التعدد الا باختلاف ما يحل فيه تلك الصورة
او يتعلق به تلك الصورة وهي المادة فان كانت المادة ايضا غير مختلفة كالـ
كل واحد من العناصر فلا يحصل التعدد الا باختلاف الوضع والمكان بان
يكون الاشارة الى احدهما غير الاشارة الى الآخر وان لم يكن الوضع مختلفا ايضا ويكون الصورة وحاملها غير مختلفين وفي مكان واحد فلا
يحصل التعدد الا باختلاف زمانين فان الصورة الواحدة الحالة في
المادة الواحدة في مكان وزمان بعينهما لا يكون متعددة بالبديهة **قال**
معلقا قوله ان واجب الوجود واحد من جهة تمامية وجوده انه لم يفسر التمامية
ولم يعلم ان التمامية نقص له **اقول** اذا لم يفسر هو معنى التمامية فلعله لم يجد
ما حسبه المصابيح نقصا له وانما ذهب الى ان تمامية وجوده كونه بحيث يوجد
له كلما يليق به من غيره **قال** وقد قال بعض الحكماء الاكثرين له الملك والاجلال
حال بهاؤه عن ان يوصف بالتمام فضلا عن ان يوصف بالنقص فهو
متمم كل تام ومكمل كل ناقص فان عنى بالتمامية انه المتمم لكل تام فهو صحيح لكنه يجب
ان يطرد هذه التفسير في كل صفة حتى في الوجود فيقول هو موجود بمعنى
انه موجد لكل موجود وواجب الوجود بمعنى انه موجب كل وجود وعالم بمعنى
انه معلم كل عالم وقادر بمعنى انه مقدر كل قادر وليس ذلك منهاج الرجل
ولو كان ذلك مذهبه لما قضى بعموم الوجود وشموله وحكم بان الوجود من

الاسماء المشتركة المحضة كما بيناه قبل اقول الذي وصفه هو مذهب التعليميين
فانهم يقولون انه تعالى ليس بموجود ولا معدوم بل هو مبدأ الوجود و
والعدم وهكذا في كل متقابلين ومتناقضين فانه متعال عنهما بل هو حاكمهما
وان اخص صفاته الجود ولكن ليس الواهب والموهوب مترتبين وحاكم
المتقابلين ولا حاكمهما متقابلين وبالجملة فذاك يشبه كلام الخطباء والشعراء
ولا يصلح للمصادرة والمناظرة واما الحكم بان الوجود من الاسماء المشتركة
المحضة فهو مذهب البغاة من المتكلمين كالاشاعرة واصحاب ابي الحسين
من المعتزلة وصريح العقل يقتضي فساده قال وما ذكره انه واحد من جهة
ان حده لذاته واحد من جهة انه لا ينقسم كل ذلك وحدات الواحد واحد من
نخلو فانه تبع وسلبها عنه وايجابها له نقص اقول وهذا ايضا من جنس ما
تقدم واعترض ايضا على قوله وجوب الوجود اما ان يكون من لوازم ماهية
مقومة بذاتها او من مقومات ماهية متقومة به واما ان يكون عبارة عن تلك
الذات الواجبة بعينها لا اشتراك لها غيرها في وجوب الوجود البتة وهو الحق
فان قال فلا ماهية له حتى يكون لها لازم او مقوم ولو كانت له ماهية فاما ان يكون
هي الوجود او نفس الوجود وكلا القسمين باطل اقول اطلاق الماهية هنا
ليس الا بالتوسع والمجاز ويعني به الذات والحقيقة فان الماهية ما يصلح
ان يقع في جواب ما هو وفي الاكثر تكون مركبة لما ذكر في المنطق ولو كان له ماهية
لكان نفس وجوده الواجب بذاته القائم بنفسه وما رايناه ابطل هذا القسم
قال والماهية اما ان تكون ماهية مشتركة كالحيوان للانسان والفرس والجماد
او ماهية خاصة غير مشتركة كالانسان فلا اشتراك في وجود واجب الوجود
ولا خصوص اقول اذا لم يكن اشتراك فلا بد من خصوص والقول بخارج التناقض

ليس

ليس من الاحكام العقلية قال فاياك الزجل يستعمل لفظ الجنس والنوعية
في كل ورد وصدر وهو لا يعتقدها حقيقة ولم يرد للمفارقات ماهيات
مركبة من اجناس وفصول بل ذكر عمارها بحيالها البسيطة عن المركبة بكيف
او ثم في حق واجب الوجود بالجنس والنوعية اثبات الجنسية والفصلية
اقول باب التوسع والمجاز ليس بمسدود في الكلام واما انه لم يقرر للمفارقات
ماهيات مركبة من اجناس وفصول فكلا وكيف وقد جعل الكل تحت الجوهر وكونها
بسائط يعني به نفي المركب عنها من الاجزاء المتباينة لا من المقومات التي يحمل بعضها
على بعض وما ذكر من تمايزها بحيالها الا في كون كل واحد منها في ذاته مركبا
من جنس وفصل والجنس والنوعية لا يوهمان اثبات الجنسية والفصلية فانهما
تستعملان في الانواع البسيطة التي لا يجب ان لا يكون لها اجناس وفصول
قال وما ذكره البرهان على انه مستند الممكنات موضع لا باس به والاعتراض
عليه غير انه خبطه الناظر بذكر اقسام هو مستغن عنها اراد بها الكشف
والبيان فزادتها اللبس والتعمية اقول اما ايراد اثبات واجب الوجود في
هذا الفصل فهو خلط ومكانه بحسب ترتيبه هو الباب المتقدم على هذا الكتاب
واما الاقسام المستغنى عنها فهو ابطال الدور والتسلسل لا يتمشى برهانه الا بذلك
وانما يستغني عن ايرادها الخطباء والشعراء لانها ليست من صناعتهم واما زيادة
اللبس والتعمية فبالقياس الى من لا يفهمها ثم قال متمثلا والعلم تقطر كرها
للجهال اقول انما يستريه المتصوفة وما يجري مجراهم من اصحاب الذوق والكشف
وليس هنا موضعه ومن هنا اورد ما لا يليق بباب التوحيد بل هو من باب
الافعال فخلط وخبط كما سنشرحه قال واما قوله ان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فقوله ما الحق ما يعني بالصدور ومن هنا يعني بالصدور والايجاد ام يعني

به الايجاب فان الايجاد اعطاء الوجود والايجاب اعطاء الوجوب **اقول** هذا
اشبه ببحث اللغوي والناظر في هذا العلم يعلم ان الصدور عن شيء هو حصول
شيء عن شيء والايجاد ليس بمقابل للايجاب حتى يجعل معه اجزاء منفصلة بل
الفرق بينهما هو الفرق بين العام والخاص عند من يجوز ايجادا من غير ايجاب
والفرق بين مثلا زيد زمن في الوقع مختلفين في الاعتبار عند ابن سينا
ومن يذهب مذهبه ومراده من هذه القضية ان الواحد لا يصدر عنه
باعتبار واحد الا شيء واحد فاما باعتبارات كثيرة فقد يمكن ان يصدر عنه
اشياء كثيرة **قال** والممكن بذاته فانما يحتاج الي الواجب بذاته في استفادة الو جودكما
الوجوب فالوجوب يلزم الوجود لا يلزم الوجوب وسنعود الى تقرير ذلك والوجود م
في مسئلة حدوث العالم **اقول** الممكن ما لم يجب لم يوجد واذا وجد فقد
وجب وكل واحد من القولين باعتبار آخر فان له وجوبا يسبق وجوده
ووجوبا يلحق وجوده والحكم بان الوجود لا يلزم الوجوب بط **قال** وما ذكره
ان صدور الفعلين المختلفين فانما يكون من وجهين مختلفين مصادرة
على المط ولا يبقى له الا انكار محض واستبعاد صرف **اقول** ما ادري ايش يفهم
المصادرة على المطلوب حتى يحيل عليه في كل موضع المدعي ههنا ان الواحد لا يصدر
عنه الا باعتبار واحد الا واحد والبيان بالخلف ان صدور الفعل الكثير
عن الواحد يكون من جهات كثيرة المبادي فيقتضي تكثر ذلك الواحد وليس
قولنا الكثير تصدر عن الشيء من جهات كثيرة وهو قولنا الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد ولا هو مبني عليه فاين المصادرة على المط **قال** وامكننا نرى
ذلك في الطبيعيات اذ قد يحصل حرارة وبرودة من شيء واحد من وجه
واحد ولكن من جوهرين مختلفين ولذلك يصدر سواد وبياض من الشمس

في مادتين

٣٠

في مادتين وجمود وذوب في جسمين فكيف في الجواهر العقلية **اقول** تكثر الاثر
الواحد بتكثر القوابل لا يقدح في وجوب كون الصادر عن المؤثر الواحد
واحدا فان الاعتبارات تختلف هناك وههنا مواخذة لفظية وهي انه اطلق
لفظ الجواهر على العقول ومبادئها وقد انكر ذلك فيما مر فلم انكر على ابن سينا
اطلاق لفظ الجنس والنوع على الوجوب او الوجود **قال** ثم قال مثل بهذه
الوجوه لم يوجب تكثرا في ذلك ذات واجب الوجود فانه قد اعترف بتقرير
ذلك في مواضع ورجع ههنا الي السلوب والاضافات وذلك لا يوجب تكثرا
في الذات **اقول** عافانا الله عن سوء الفهم التكثر في السلوب والاضافات انما يحصل
بالمقايسة بين الاشياء الكثيرة وهو لا يوجب تكثر الذات الواحدة التي قويس بينها
وبين تلك الاشياء كامثلنا في النقطة الواحدة بالقياس الى كل نقطة عرضها وههنا
ليس لنا الا مبدأ واحد فمن اين يحصل لنا شيئان حتى نحكم بالمقايسة بينه وبينها
فيحصل لنا اعتباران او نحكم بامتناع حملها عليه حتى يحصل لنا سلبان واذا لم
يكن الا شيء واحد فان اعتبرنا معه شيئين صدرا سواء كانا اعتبار من او اضافيين
او سلبيين او بالجملة وجوديين او عدميين لم يكن استنادها الى غيره اذ فرضنا
لا مع غيره فلا بد وان يستند اليه ومحال ان يستند شيئان الى شيء من حيث هو مستند
اليه واحد لان المستند اليه يختلف بحسب الاسناد فهو هو **قال** واعترف
بمثل ذلك في العقل الاول وقد حصل عنه لكل وجه واعتبار موجود من
من الموجودات ثم انه لم يصدر من الواحد الا واحد فلم ان لا يصدر من
اثنين الا اثنين فان ان صدر عنه ثلثة او اربعة او اكثر فمن وجوه مختلفة وقد
فرض له وجها لا غير فنسبة الزوايد الى وجهين كنسبة الزوايد الى وجه واحد
ونسبة العشرة الى الخمسة كنسبة الاثنين الى الواحد **اقول** انما اذا صدر عن العقل

الاول فقد تكثر الاعتبارات وذلك ان وجود الصادر له اعتبار وهو
موجود غير الاول وغيريته لم تتغير وهذا اعتبار غير اعتبار وجوده ثم
الاول اذا قيس اليه وجود الصادر فهذا اعتبار وهو المؤثر به وهو ثالث
الاعتبارات واذا قيس الى الاول اعتبار وهو المتاثر به وهو خامسها
وللوجود الصادر الى نفسه اعتبار وهو سادسها وبالعكس اعتبار اخر
هو سابعها وللنسبة الى الاول اعتبار هو ثامنها ولكل واحد من الثلثة اعني
المصدر ووجود الصادر ونسبته الى الثاني ومتى اعتبار ثلث اعتبارات والمجموع
الثلثة اعتبار واحد والجميع اثنا عشر اعتبارا فقد حصل من وجود معلول
واحد للعلة الاولى فيجوز ان يصدر عن العلة الاولى بحسب كل واحد
من هذه الاعتبارات موجودا ومع ذلك فلم يكن صدر من الواحد باعتبار
واحد الا واحد فان قيل ان هذه الاعتبارات ليست امورا وجودية فكيف
يصدر الكثير من الواحد بسببها اجيب بان الشروط العدمية ربما تتمم فاعلية
الفاعل كعدم الدسومة في الثوب لصبغه وايضا ان لم يعتبر هذه الاعتبارات
فقد يمكن ان يصدر عن الواحد بمراتب متعددة اشياء كثيرة مثلا ان صدر
عن واجب الوجود معلول ومتى من اولى المراتب وهو المعلول الاول ثم صدر
عن الواجب بتوسط المعلول الاول معلول وهو الثاني وعن المعم الاول معم
هو الثالث وكان الثاني والثالث في ثالثة المراتب ثم صدر عن الاول بتوسط
المعم الثاني وحده معم وبواسطة المعم الثالث وحده معم وبواسطة المعلولين
الاول والثاني معا معم وبواسطة المعلولين الاول والثالث معا معم وبواسطة
معلولين وبواسطة الثاني والثالث معا معم وبواسطة المعلولات الثلث
الاول والثاني والثالث جميعا معم وصدر عن المعم الاول بواسطة المعم الثاني

معه

معم وبواسطة المعم الثالث معم وبواسطة المعلولين الثاني والثالث معم وصدر
عن المعم الثالث وحده معم وصدر عن المعم الثالث وحده معم وصدر
عن المعلولين الثاني والثالث معا معم فقد صدر من المرتبة الثالثة خمسة
عشر معلولا ليس بعضها فوق بعض من غير توسط علة لما فوقه ولا متعددة
هي اشتراط علة مع ما دونه على سبيل الاجتماع المطلق في العلية على سبيل
التوسط واذا زادت المراتب زادت المعلولات الواقعة في مرتبة مرتبة الى ما لا
نهاية وقد ظهر من ذلك كيفية صدور الكثرة عن الواحد مع القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد قال قال ابن سينا في النجاة جوابا عن اشكال هذه
الروايات المعلول الاول ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بالاول فوجوب
وجوده عقلا وهو يعقل ذاته ويعقل الاول الى ان يتولد ما له بذاته امكان
الوجود وما له من الاول وجوب الوجود ثم كثر ان يعقل ذاته ويعقل
الاول كثرة لازمة لوجوب وجوده على الاول فكثرة هذه الاعتبارات بعد
ان كان ممكن الوجود بذاته لم يؤثر فيما هو له بذاته بخلاف حال واجب
الوجود فان الكثرة يؤثر فيما هو له بذاته وهو التوحيد بانه واجب الوجود
وقال المصارع عليه قلت بلى ما له باعتبار ذاته امكان الوجود وامكان
الوجود غير الوجود فله طبيعة عدمية والعدم لا يوجد موجودا فلا يجب
بوجوده اقول ان لم يصلح الطبيعة العدمية للوجودية فلا يصلح للاعتبارية
حتى يوجد الموجود الاول بذلك الاعتبار موجودا آخر فيما بعد هو قال الامكان
طبيعة عدمية ثم قال العدم لا يوجد موجودا يوهم ان العدم لا دخل
في الطبيعة العدمية ليس العدم متى لم لا يوجد قال ووجوب الوجود
له غير ذاتي بل هو لازم واللازم لا يوجد ذاتا موجودا مقصودا اقول هذه

تفضية غير بينة ولا حادقة فان الشعاع لازم الشمس وهو موجد ذات الحرارة
وهو قريب قال ان الشمس تفعل سوادا او بياضا فى مادتين وجودا ونهرنا
وبا فى جسمين وكذ تفعل شعاعها اللازم لها وايضا لازم الجراب يكسر الراس
وهو الثقل ولو كان لازمه للقتل ماكسر كالقطن فانهما من حيث الذات جسمان
وانما يختلفان بلازميهما ولازم النار ان يحرق وهو الحرارة قال وليس للفعل
اذا ما ناسب الصدور عنه ولا ايجاد بما اقول بلى له الوجود وهو سابب ذلك
قال ولذلك هو ممكن فله هذا الحكم فلا يوجد الكاسات الا الله تعالى الواجب
وجوده بذاته فيجب ان تنسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة لا يتوسط نفس
وعقل وطبيعة اقول الممكن لا يوجد من حيث هو ممكن انما يوجد من حيث
هو موجود ولا دليل على امتناع موجد ثم مع ان موجد ثم ظاهرة معلومة
لكل عاقل واما قوله فلا يوجد الكاسات الا الله تعالى ان اراد به الموجد الاول
فهو حق وان انكر الاثبات الذي هو سببها فقد خالف العقل واما قوله فيجب
ان تنسب الممكنات كلها اليه نسبة واحدة اقول معلوم بالبديهة ان نسبة حركات
الحيوانات واحراق النار الى الموجد الاول ليست كنسبة العقل الاول اليه فا
معنى اولية العقل هذا الذي ذهب اليه مذهب مركب من المذاهب والحق
مجرد اصحاب الملل انه لا موجد الا الله واختيار الفلاسفة القول فى كون
قال ولما كونه عقلا فعبارة عن تجرده عن المادة والتجرد عن المادة نفى المادة
عنه والنفى المطلق عنه او نفى شىء عنه كيف يناسب جوهرا عقليا هو من اشرف
الموجودات فاذا ليس فى العقل وجه ما يناسب الايجاب والابداع فيجب ان يضاف
الكل الى واجب الوجود بذاته اقول انك سمعت الوجود والعدم معا من الاول
تعالى وكذلك كل مسائلين وكل ترتيبين وكيف يناسب ذاته نفى شىء محض عنه فكذ

بالعقل الاول

مابعد

ما ليس المبدائية والموجدية فكيف من ههنا وان هذه مقدمات هذه النتيجة
تناسب ذاته التى اوردتها بعد الثناء اذ قلت فيجب ان يضاف الكل الى واجب
الوجود قال قال ابن سينا الامكان له طبيعة عدمية فناسب ما له طبيعة
عدمية وهو الهيولى والوجوب له طبيعة وجودية فناسب ما له طبيعة
وجودية وهو الصورة وبما يعقل ذاته مجردا عن المادة يناسب عقلا مجردا عن
المادة او نفسا كلية وبما يعقل وبما يعقل الاول عقولا معا مفارقة ونفوسا
مدبرة ثم هذه المناسبات لا تنحصر من معلوم فالعقل لا يقتضى بانحصار اعدادها
فى عدد معلوم لكن الرصد قد دل على ان الافلاك تسعة وقام الدليل على ان
لكل فلك نفسا ولكل نفس عقلا فالعقول المفارقة تسعة والنفوس تسع ثم اعترض
على ذلك فقال اتعبتم انفسكم معاشر الحكماء عن استنباط امثال هذه المعانى التى
الة لا ترتضيها الفقهاء لتشفى مظان المظنونات ولا يربط بها حكما من الشرعيات
فكيف الحكم الذى يتكلم فى اعلى علوم الالهيات اقول لم يذكر ابن سينا ولا مرجح
على هذه الاقوال على سبيل القطع بل قالوا على سبيل التمثيل ولذلك قالوا فى
امثاله ويشبه ان يكون كذا وانما اوردها ليعرف كل من يسمع منهم ان الواحد لا يصدر
عنه الا واحد وان الكل مستند الى مبدأ واحد مع انه ليس مرتبا فى سلسلة
علل ومعلولات انه كيف صدر الكثرة من الواحد ولا يلتفت الى امثال هذه
التشنيعات من الجهال قال اليس الامكان قضية شاملة لجميع الممكنات فلئن
كان العقل الاول باعتبار امكانه مبدعا للهيولى التى لها طبيعة عدمية فكل موجود
ممكن حاله فى الامكان حال العقل الاول فليصلح مبدعا للهيولى وان كان العقل
باعتبار وجوب وجوده بالاول مبدعا للصورة التى لها طبيعة وجودية
فكل موجود واجب بالغير حاله فى الوجوب بالغير حال العقل الاول فليصلح

مبدعا للصورة وليس الامر كذلك **اقول** الامكان والوجوب امران اضافيان
مختلفان بما يضافان اليه فنسبة امكان العقل الاول الى امكان شيء غيره كنسبة
العقل الاول الى ذلك الشيء وكذلك الوجوب ومثل هذا القايل مثل من
يقول لو كان مجاورة عنصر كالنار عنصرا فليكن مجاوره عنصرا آخر كالماء عرقة
ولو كان محاذاة جسم كالشمس مضيئة فليكن محاذاة جسم آخر كالجبل مضيئة
ثم ان قوله امكان العقل ووجوبه مبدعان للهيولى والصورة افتراء
محض وبهتان على ابن سينا فانه لم يقل بهما انما قال انهما امران يمكن ان
يبدع الفاعل الاول باعتبارهما ما يشبههما ونحو ما قيل اذا لم تستح فاصنع
ما شئت **قال** ولو عكس الامر في ترتيب الكائنات حتى يكون العقل الاول
آخرا والجسم المركب اولا لم يكن الامر بذلك المستبعد الذي قدروه فان
الجسم انما تكثر بالصورة والهيولى والعقل تكثر بالوجوب والامكان فالصورة
كالوجوب والهيولى كالامكان واذا جاز ان يصدر عن شيء هو هيولى وصورة
ولا تكثر الواجب بما لم يتكثر بذلك **اقول** الحكماء لم يرتبوا الموجودات على
حسب ما اقتضاه الهوى والهوس بل انما رتبوها على ما تقتضيه النظر
الدقيق العقلي الذي لا يصل اليه مثل هذه العقول السخيفة والاوهام
الركيكة ولما كان كل واحد من الهيولى والصورة غير منفك عن الاخر مستقلا
بنوع تقدم على الاخر على وجه لا يلزم منه دور وكان من الجائز ان يصدر
شان هذا شانهما في اول مراتب الابداع اخروه في الرتبة الى مرتبة يمكن
ابداعهما فيه وجعلوا المبدع موجودا اقرب الى الوحدة من غيره اذا لم يمكن
ابداع غيره في المرتبة الاولى وسموه عقلا لمناسبة مفهوم هذا اللفظ اياه
قال ويقول لو كان العقل الاول من حيث امكانه موجبا للهيولى ومن

حيث

حيث وجوبه موجبا للصورة لكان الموجود الثاني بعد العقل الاول هو الجسم
المركب من مادة وصورة ولكانت المفارقات بعده في الوجود وهذا خلاف
ما اوردوه في كتبهم في ترتيب الموجودات **اقول** انهم جعلوا الموجود الثاني بعد
العقل الاول جسما لا وحده ولكن مع مفارق فان صدورهما معا في
تلك المرتبة ممكن كما قرره ولكان المفارقات بعد الجسم في الوجود فهذا شيء
لم يلزم من كلامهم ذلك وما ذهبوا اليه **قال** وربما يقول ابن سينا في
بعض رسائله ان العقل الاول بما يعقل ذاته يصدر عنه نفس وبما يعقل
الاول يصدر عنه عقل **اقول** وهذا ليس بمخالف لما نقل عنهم اولا انه من حيث
وجوبه موجب الصورة جسم ومن حيث امكانه موجب الهيولى **قال** وربما
يقول في بعض مصنفاته انه يصدر عنه شيء وانهم يعدون عقلا من المفارقات
اقول انه ذكر كما نقل عنه ان عدد المفارقات انما يعرف برصد الاجرام والا
ثبت بالرصد ويعلم عدد ما يعرف منه فيحكم انها لا يكون اقل مما وجد اما في جانب
الكثرة فلا يعلم احد عددها بالقطع وقد نقل عنهم في عدد الافلاك اقوال
مختلفة بحسب انظارهم المختلفة وكل من القائلين لا يجزم بان العدد الذي
عرفه لا يكون اكثر منه انما يجزم بانه لا يكون اقل منه فبعضهم قال بتسعة افلاك
وهم المقلون وبعضهم قال بثلث وخمسين وهم المكثرون وبعضهم فيما بين ذلك
ولو كان لكل واحد من الثوابت فلك والعقول بعدد ذلك يجب ان يزيد
العقول على الافلاك بواحد لان العقل الاول ليس معه فلك فالذين قالوا
الافلاك تسعة قالوا العقول عشرة وعلى هذا القياس **قال** وقد تخبط
كلامه في هذا الموضع غاية التخبط فلم يمكنه ان يورد ذلك بناء على برهان
قويم وصراط مستقيم ومن تعاطى علم ما فوقه ابتلى بجهل ما عنده **اقول** كلام تبع

فطرة العقل الحكم بما يكون لعقله اليه طريق ويعترف بالجهل والقصور بما
لا يكون لعقله اليه طريق وذلك لا يكون خطا بل يكون صدقا اما من
يدعي انه يعرف شيئا ولا يعرفه يكون كلامه متخبطا ينافض بعضه بعضا
ولا يتبعه عاقل ولا بد من ان يظهر جهله وينكشف عوارته **قال** ونقول
مثل هذه الوجوه والاعتبارات التي في العقل الاول لو اوجبت موجودات
عقلية معا متكثرة باعيانها ولم توجب كثرة في ذات العقل الجاز ان يصدر
عن واجب الوجود بمثل هذه الوجوه والاعتبارات موجودات عقلية
معا متكثرة باعيانها ولا توجب ذلك كثرة في ذات واجب الوجود حتى يقال
بان يعقل ذاته صدر عنه عقل وبان وجب وجوده فاضت عنه نفس وبانه
عقل العقل الاول صدر عنه اما صورة او هيولى وصورة الى غير ذلك
من التحكمات فلا امتياز وجه عن وجه واعتبار عن اعتبار **اقول** ان كان
المبدأ الاول واحدا من كل وجه لم يكن معه وجوه ولا اعتبارات فلم يمكن
ان يصدر عن واجب الوجود اكثر من واحد بانه يعقل الواجب ذاته وان
كان في الوجود نفس ذاته لكن في الاعتبار العقلي يكون مغايرا لذاته وذلك
الاعتبار لا يكون معه في الرتبة الاولى انما يكون بعد تعقل العقل يعني
التعقل ويعتبره في واجب الوجود فتجد هناك اعتبارا عقليا لا يتكثر
بذلك ذاته فيحكم بان العاقل والمعقول والعقل في الوجود واحد وان
الوجوب ثمه هناك ليس غير الوجود الذي لا يمكن رفعه وهذه الاعتبارات
انما تحدث بعد وجود العقل واما تعقل العقل ثم ايضا بعد ثبوت العقل
فظهر ان جميع هذه الاعتبارات ليس مع الاول الحق في رتبته الاولى انما
يحصل بعد صدور شيء عنه والكلام في ذلك الصدور اما من لم يفهم

هذا وجس

كثيرة او ذوات
هذا وجعل المبدأ الاول اكثر من واحد سواء جعل ذواتا او صفات كثيرة او
ذاتا واعتبارات كثيرة فهو مستغن عن اثبات عقل اول لحكم كما يشتهي او كما
يقتضيه القصاص من المتكلمين وغيرهم **قال** وبوجه آخر اذا كان واجب
الوجود واحدا من كل وجه واوجب عقلا واحدا من وجه فليوجب
العقل ايضا واحدا من كل وجه فانه انما يوجب باعتبار ما استفاد
من موجبه لا باعتبار ما له بذاته حتى يلزم ان يترتب الموجود من آحاد
متسلسلة الاعداد واجبا اولا بل يكون ممكنا ثانيا بالضرورة ولم يكن كل
الممكن موجودا لذاته بل يكون موجودا بالغير فيلزم ههنا ذات غير موجودة
بنفسها مستفيدة الوجود عن غيرها ولما الكثرة فضرورة وان كان الصادر
شيئا واحدا كما اذا انضم واحد الى واحد حصل انضمام وشيء لم يكن في كل واحد منه
وقوله العقل يوجب باعتبار ما استفاده من هو موجبه لا باعتبار
ما له بذاته غير صحيح فان الاعتبار وان لم يكن يصلح لان يكون علة يصلح لان
يكون شرط المصدرية فيحصل كثرة وفي الكثرة بسبب لزوم الاعتبارات
شرط عظيم في الخليقة عند من الحكماء فيثاغورس حيث قال اذا ثبت
واحد لزم لا واحد بازائه فحصل ثنتان **قال** وهذا منشأ الكثرة ومن
اهل الملل زرادشت قال اذا صدر عن الاول ملك سماه يزدان حدث
من ظله شيطان سماه اهرمن وجعل ذلك الملك مبدأ للخيرات وذلك
الشيطان مبدأ للشرور فكانه جعل الملك طبيعة وجودية والشيطان طبيعة
عدمية وهذا بعينه كلام هذا القائل من الحكماء حيث قال اذا صدر عنه عقل
لزم ان يكون هو غير الاول فغيريته هي ذاته التي ليست موجودا الا من
الاول ولعل هذا المصارع فتنى ما اخذه من معلميه من احكام التضاد

متفاوتة واعيان مختلفة والوجود يخالف
ذلك فهو مختلف **اقول** اذا صدر
عن الواجب الاول لم يكن الصادر
الواحد

والترتيب حيث نسبوا الى فيثاغورس انه ذهب الى مبدا حصول الكثرة
كان يضاد يعنون انه قال واحد ولا واحد لن نر بارا انه حصل منه ترتيب
وهو سائر الاعداد المرتبة ثم المعدودات وانكروا على ارسطاطاليس حيث
انه خالفه فجعل مبدا حصول الكثرة ترتيبا يعنون انه قال صدر عن الواحد
واحد اخر وهو دون الاول في الرتبة والقوة ثم لزم التضاد بعد حصول
الترتيب وهو وجود مرتبة العدد مبدأ للتصادم لم يتفكر في معاني هذا
الكلام فجاء يشنع ولا يبالي بما يجري على اللسان والقلم من غير علم بل انما يريد
بذلك تعلقا وتشنيعا عند العوام **قال** وبوجه آخر لا يجوز ان يصدر الكثرة
عن الموجب فان قبول الكثرة في الموجب لم يكن مستفادا من الموجب بل من حيث
ذاته انه ممكن وواجب بالغير والكثرة في الموجب لم يكن باعتبار ذاته بل كان
باعتبار الاضافة والسلب وكثرة الاضافات لا يوجب الكثرة في الذات **اقول**
هذا يدل على انه توهم انهم اذا قالوا الكثير اذا صدر عن الواحد لوجب فيه كثرة
ارادوا انه اذا صدر عن الواحد كثرة يصدر عنه كثرة في ذات الواحد وهم انما
ارادوا انه دل على ان ذلك الواحد قبل المصدرية لم يكن واحدا بل كانت فيه
كثرة وعلى هذا الوهم بنى هذه الشبهة والجواب عن باقي كلامه مر مرارا ا
قال وبوجه آخر بقول لو عقل واجب الوجود اشيئين لو فرض ان يكون عن
جهتين مختلفتين اليس عقله ابداعه عند الرجل ولا فرق بين عقل وابداع
فاذا جاز ان يعقل اثنين كليين جاز ان يبدع اثنين كليين الا ان يلتزم هذا
البديع الشنيع فيقول لا يعقل الا واحدا كما لا يبدع الا واحدا او ترك مذهبه
انه يعقل الاشياء من حيث كليتها وحيث يكون مبادئها واسبابها ثم لا يعقل الا ذاته وذلك اشنع
اقول اذا قال تعقله لشيء هو ابداعه لذلك الشيء فقد نحا نحو جوابه فانه يعقل العقل

الأول بلا توسط ويعقل ما دونه بتوسط كما قال في الابداع والرجل ما قال
انه تعالى لا يبدع غير العقل كما لم يقل انه لا يعقل غير العقل بل كما قال انه يعقل
الاشياء من حيث كلياتها فقد قال انه يبدعها بتوسط مبادئها واسبابها
وانما وقع المصارع في هذا الغلط من سوء فهمه لكلام الرجل **قال** وهيهنا نوع
بحث وهو ان الوحدة تطلق على الواجب بذاته وعلى العقل وعلى النفس وعلى
سائر الموجودات باي معنى اما بالتواطؤ ام بالتشكيك ام بالاشتراك وان كان
بالتواطؤ فليصلح جنسا وليتفصل كل نوع بفصل وذلك هو التركيب وان كان
بالتشكيك فليصلح عاما وليتفصل كل نوع بخاص لازم وهو ايضا تركيب وان
كان بالاشتراك فليتميز بين وحدة وحدة بالحقائق الذاتية فان المشتركين في
الاسم يتباينان بالحقائق والمعاني الذاتية واللازمة واذا لم يبين التمايز كان الكلام
في وحدة البارئ تعالى لغوا فلنبين ذلك ولنذكر اقسام الوحدة حتى اذا
قلنا انه تعالى واحد لا كالآحاد وكان التوحيد خاصا **قال** ان كان الوحدة
تطلق بالتواطؤ لم يلزم تركيب اذ ليس كلما يصلح ان يكون جنسا فهو جنس
بل ربما يكون غير ذاتي كالضاحك والنائم على الانسان وان كانت تطلق بالتشكيك
بالتشكيك وكانت عامة لم يلزم ايضا تركيب بل يجب ان يكون غير ذاتي وكل خاص
يمتاز عن الآخر بحقيقته كالموجود على الجوهر والعرض وان كانت بالاشتراك
فليتميز كل واحد من الاخرى بما ينسب اليها او يوصف بها وهو في مثل قولنا
وحدة الجنس ووحدة النوع او جنس واحد ونوع واحد فاذا لم يستفد قسمه
شيئا مما قصده والحق انها تطلق على الموجودات بالتواطؤ والتشكيك ولا
تطلق بالاشتراك المحض **قال** فلنذكر الفصل المعهود في اواخر المسائل
واذا اجبتك جاز انك فتقول على ذي بيتك اعاذنا الله تعالى من الخطاء والزلل

اقول ٢

اقول يريد بذي بيته مشايخه الذين يقلدهم ودعاوه هذا المرجب في
حقه اصلا قال في فصل وسمه بالمختار للحق اذا كان مصدر البرهان على اثبات
واجب الوجود بذاته هو انقسام الموجود الى واجب لذاته وممكن لذاته فتبين
ان الوجود من الاسماء المشتركة لا المتواطية وظهر ان المشككة في حكم المتواطية
او قسم لا معنى للقسم طريق البرهان على ابن سينا ومن تابعه والتقسيم لا يرد على
المشترك اقول من الجواب فيه ولم نعلم الطريق المسلوك على شنعته سلك
بطريقه اصلا مما ذكره قال ثم منهاج الانبياء عليهم السلم ما نحن نقرره ونثق
الباري تعالى اعرف من ان يدل على وجوده بشيء اقول ما يقول في الخليل عليه السلام
حيث افول الكواكب والنيرين دليلا على وجود فاطر السموات والارض وحاج
نمرود بطلوع الشمس من المشرق في اثباته اما كان نبيا او ما يقول في نبينا
الذي امر بالنظر في آيات الافاق والانفس حتى يتبين للناظر انه الحق اتراه انتهج
الانبياء وانما ورد في القرآن على امثال قوله تعالى افي الله شك اشارة الى وضوح
الدليل على اثباته تعالى والا لما دل بقوله فاطر السموات والارض قال
فالمعرفة لله تعالى فطرية اقول ان اراد بالفطرة انها بديهية فقد خالف العقلاء
فيه واذا لم يكن بديهية فلا بد ان تكون مكتسبة بنوع من الاكتساب والمراد
من الفطرة هنا هو قابلية النفس وسلامتها اللتين بهما تصل الى كمالاتها
قال ومن انكره فقد انكر نفسه اقول الاستدلال بالنظر
في النفس على وجوده تعالى مناقض لقوله الباري اعرف من ان يدل على
وجوده بشيء فان النفس شيء ما قال فان من انكره فقد اقر به اذ هو الحاكم
المطلق ومن انكر ان لا حاكم المطلق ومن انكر ان لا حاكم فقد حكم وكان
انكاره اقرارا ونفيه اثباتا اقول المنكر اما ان يقول لا حاكم واما ان يقول

ما ادري

ما ادري هل هو حاكم ام لا وما الحكم على نفسه باني ما ادري بل انا انك
حاججت الاول بهذا القول السخيف فاي حيلة لك في ارشاد الثاني ثم ان
الاول لو سلم لك انه حاكم فمن اين يعرف انه حاكم على الاطلاق فما لم يبطل الدور
والتسلسل قال وكان الامكان في الممكنات كلها امرا دائما لها واحتياج الممكن
الى مرجح امر ضروري فتسلسل مرجحا محتاجا اليه غير ممكن اي غير محتاج
الى غيره اقول لا يعقل الامكان ما لم يعقل الوجود فان الامكان هو امكان
الوجود وليس هو اشتراكا معنويا بذاته من غير الوجود وما لم يكن الوجود مشتركا
لا يكون الامكان مشتركا فضلا عن ان يكون داسا الكل وهذا الفصل هو كلام
ابن سينا واساه بعينه الذي ذكره في اول الفصل فنقله الى هنا وانكر
الاستدلال به واستدل بعينه دليله وقد قيل في المثل آفة الكذب النسيان
وهذا الحد ايضا لا ينفع ما لم يبطل الدور والتسلسل فان احتياج الممكن الى مرجح لا
يدل على كون المرجح غير محتاج الى غيره فانظروا يا معاشر العقلاء كيف يصارع هذا
الرجل بقوة هذا العضد الذي يستعمله في مصارعة رجل مثل ابن سينا
واعتبروا وامنوا قال لكل المتناهيات اذا ازدوجت او المزدوجات اذا اجتمعت
احتاجت الى جامع غني على الاطلاق اقول نعم ان لم يكن احدها طبعا وايضا ان لم
يكن احدهما طبعا احتاجت الى جامع فاي جامع وباي شيء عرفت ان ذلك
الجامع يجب ان يكون غنيا مطلقا قال والغني المطلق لا يتحقق في اثنين لان
كل واحد منهما يحتاج ويحتاج اليه في ان يكونا اثنين اقول الشيء امر عرض
لهما معا فهي محتاجة اليهما وهما غير محتاجين الا اليه ولا الى غيره فان قلت هما محتاجان
في وجود هذه الصفة قلت ولم قلت ان احتياجهما في وجود هذا العارض ينافي
غناهما فان اكتفيت بهذا التردد فالمبدأ الاول يحتاج في بدايته الى شيء يكون

هو سلاّ له وانا لا غني اصلا والغني محتاج الي موصوف به وهو محتاج الي هذا
الصفة حتي يكون غنيا ومجموع محتاجين لا يكون غنيا لا مطلقا ثما الجر علي وجود
غني مطلق قال والغني المطلق هو الصمد وهو الله الاحد الصمد فذلك هو المذكور
في سورة الاخلاص وعن هذا كان دعوة الانبياء ع بالتوحيد اعني قول لا اله
الا الله اذ الاثبات كان مفروغا عنه ولهذا كان الانكار من الخصماء منصوبا
علي التوحيد فقط ذلكم بانه اذا دعي الله وحده كفرتم واذا ذكر الله وحده اشمازت
قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة واذا ذكرت ربك في القران وحده ولّوا علي ادبارهم
نفورا فظهر ان الدعوة اولا كانت الي التوحيد اذ لا منكر في العالم للاله الصانع
الحكيم انما الانكار في التوحيد فقط والبرهان علي التوحيد ما ذكرناه من اسامي سورة
الاخلاص اقول تفسير القران اجل من ان يستعمل في ميدان المصارعة العقليه
المصرفيه العز انما يجب ان يتعرض له بعد تنظيف النفس عن الاخلاق الذميمة
والشواغل الحسية التي منها المنازعة والمصارعة وغير ذلك قال ثم الوحدة
علي اقسام وحدة هي مصدر العدد ومبدأه كما تقول واحد اثنان والعدد
مركب منها وحيث ما زاد العدد نقص نسبة الواحد اليه فالوحدة بهذا المعني
لا يليق بجلال الله تعالي اذ لا يجوز ان يتركب منه العدد والمعدود اقول
الوحدة والكثرة صفتان متقابلتان وكذلك الواحد والكثير الذي يقابله
فان كان لم يوصف الله تعالي بالواحد الذي يقابل الكثير فكيف يجيء نفي
الكثرة عنه تعالي علي وحدانيته لان نفي احد المتقابلين عن شيء لا يخرج عن
احدهما لا يوجب له وجود شيء غير ما يقابله وهذه سورة الاخلاص التي
تمسك بها في مصارعته انما تثبت وحدته بنفي ما بانه مما يتقدمه او يتأخر
عنه او يكافيه فان قيل الوحدة التي تقابل الكثرة ليست التي تنال منها الكثرة

وهو انما

وهو انما ينفي عن الله تعالي الثانية دون الاولي وقلت ونفي الاولي ايضا حيث
قال انه تعالي منزه من ان يوصف باحد المتقابلين ثم انه عد وحدات اخري
ونفاها عنه تعالي بان قال ووحدة هي ملازمة للعدد والمعدود كما تقول في
كل جملة انها واحدة فان العشرة من حيث انها عشرة جملة واحدة وكما تقول
انسان واحد وفرس واحد وهذه الوحدة ايضا لا يليق بجلال الله تعالي
فليس هو جملة حتي يتحقق له وحدة الجملة وكذلك وحدة النوع ووحدة الجنس
ووحدة العين المشار اليها حسا وعقلا بل الوحدة تطلق عليه تعالي وعلي الوحدات
بالاشتراك المحض وهو واحد لا كالآحاد المذكورة واحد يصدر عنه الوحدة
والكثرة والمتقابلتان واحد بمعني انه يوجد الآحاد فيتفرد بالوحدة ايجادا ثم افاضها
علي خلقه والوحدة والوجود والموجودية له من غير ضد يضاده او ند يماثله
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون اقول هذا من كلام الوعاظ والخطباء ثم
قال واما ابداعه للكائنات منكثرة او ابداعه العقل الواحد او هو واحد فقد
ورد الالزام علي المذهبين جميعا فان وجود الكثرة عنه وصدورها
منه يوجب تكثر وجوه واعتبارات في ذاته تعالي ووجود الواحد عن الواحد
يقتضي مناسبة بين الموجب والموجَب او يقتضي اتحاد الموجب من كل جهة
ووجه وكلا الوجهين باطل اقول اعترف هنا بعجزه عن هذه المضايق وهذا
انقطاع ظاهر قد اعترف به ثم ليت شعري باي دليل عرف ان من المبدعات
شيئا هو عقل بالبديهة ام بالنقل فانه عاجز عن اقامة البرهان بزعمه قال
بل وكلا الوجهين صحيح فان عموم الاضافة وخصوصها كما في كونه في التنزيل و
معقول عند اهل العقل قال الله تعالي ان كل من في السموات والارض الا آتي
الرحمن عبدا وهذا العموم الاضافة اليه قال عز وجل وعباد الرحمن الذين يمشون

على الارض هونا وهذه الخصوص الاضافة اليه **اقول** حاشا لربنا ان يكون فيه
كثرة فان صحة احد الوجهين هو قول بتكثر الوجوه والاعتبارات في ذاته وهو
حكم بحصة هبناصر لها واسامي الاضافات وخصوصها انما يكون نعد ثبوتها
والكلام كان في ثبوتها **قال** وقد يتخصص العام درجة فدرجة الى ان ينتهي
الى من عبارة نوع وجنس الى واحد يكون عبدا **اقول** اصحابه لا يجوزون حكمه
على ذلك الواحد بالعبودية بل يقولون هو واسطة بينه وبين عباده فهو عبد
من الجهة التي له بالقياس الى المعبود ويسمونها كون المباينة وهو الواحد له
المطلق في نفسه لا بالقياس الى غيره ويسمون هذه الحال كون الوحدة **قال**
كالرابع للناس درجة فدرجة الى ان ينتهي الى الكل **اقول** التخصيص والتعميم
متقابلان اذا انتهى العام بالتخصيص الى واحد هو عبد وجب ان ينتهي لك
بالتعميم الى كثير هو نوع او جنس لكن قوله ان حكم الكل حكم الروح القايم
صفا وحكم العقل الفعال يدل على انه يعني بالكل ذلك الشخص الذي انتهى
التخصيص بزعمه اليه **قال** فعباد الله العليون الملئكة المقربون وحكم
الروح الذي يقوم صفا والملئكة صفا لحكم الكل مع الاجزاء او العقل الاول
الفعال مع المفارقات المدبرات امرا **اقول** هذا تخليط بين ما تلقاه من
الفلاسفة وبين ما سمعه من التنزيل رجما بالغيب **قال** وكان العموم و
الخصوص معقولان ومسموعان في العبودية كذلك يجري حكمهما في الابداع
والخلق واضافة الربوبية الى العباد لقوله تعالى رب العالمين رب موسى
وهرون ثم اعلم ان ما ورد في الكتب الالهية من عموم النسبة وخصوصها
فيتواحق ان يتبع من قول الفلاسفة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وسائر
الموجودات تضاف اليه بتوسط ذلك الواحد على طريق اللزوم والتبعية

قان نسبة ذلك الواحد اليه ايضا اذا قيس الى حقيقتها كانت نسبة على طريق
اللزوم فوجود ذلك الواحد عنه لا لذاته فالفرق بين القسمين **اقول**
ان كان يتبع التنزيل فاين في التنزيل عقل ونفس وطبيعة وجوهر وعرض
ومفارق للمادة وملابس لها وتواطؤ واشتراك ولم سرق من الفلاسفة
كلامهم ومصطلحاتهم ولم يقدر على استعماله واذا تتبع كلامه صار باطلا
كمن استرق السمع فاتبعه شهاب ثاقب ثم انه واصحابه لا يجوزون ان يكون
لخلق الله تعالى اليه عود الا من ثان واحد هو شخص واحد عندهم وحكموا
بان المعاد هو عود الى المبدأ فلم انكر على من قال ان المبدأ من معلول واحد هو شخص
اقرب المعلولات اليه لا سيما ومذهبه ان لكل شخص ههنا فلهم مثال في المفارقات
وكل مفارق هناك فله شخص هنا يسمونه للك بالمصادر وهذه بالمظاهر
قال ولم لا يجوز ان يضاف الكل اليه على وتيرة واحدة من غير فرق بين
ما صدر عنه بالذات من غير واسطة وبالقصد الاول لا بالقصد الثاني
وبين ما صدر عنه على خلاف ذلك **اقول** ولم لا يجوز ان يكون عود الكل
اليه وعلم الكل على وتيرة واحدة من غير ان يتصلوا في سلسلة الكمال والاستكمال
والتعليم والتعلم لشخص واحد هو الوسط بين الخلق وخالقهم **قال** والسر فيه
ان الجهة التي بها يحتاج الممكنات الى المبدع هو وجودها الممكن والموجودات
في هذه الجهة على السواء فلا فرق بين المجرد عن المادة وبين الملابس للمادة في
جهة الامكان ولا في الوجود الممكن وانما يتفاضل القسمان من وجه آخر فينبغي
ان يكون المبدأ الاول نسبة الكل على نمط واحد والمتوسطات في البين لتفاضل
الدرجات **اقول** لم هنا رجعت عما قلت ان الوجود يطلق بالشركة اللفظية
على الموجودات وجعلته مشتركا بمعنى واحد في الكل ومن اين عرفت ان ههنا

مجرداً عن مادة وملابساتها امن التنزيل او من ابن سينا فاذا كان المبدأ
للكل على نمط واحد فلم لم يكن في المعاد ايضاً على نمط واحد وعندك ان المبدأ
والمعاد متطابقان وكيف يتصل مبدأ سلسلة الوجود لمنتهاها عند اصحابك
ومعلميك فقد خرجت عن مذهبهم بالكلية بهذا القول قال اليس العقل
الواهب للصور يفيض الصور على المواد المختلفة افاضة واحدة ولا يتكثر
ذاته بتكثرها ويكون نسبة جميعها اليه نسبة واحدة ولا يتوقى انه من حيث
انه يصدر عنه ما هو في مادة وسوادها مادة بعينه له حيثيتان وجهتان
حتى يتكثر ذاته بتكثر الصور التي لا نهاية لها كذلك القول في واجب الوجود لذاته
اقول الكلام في المواد المختلفة ان حادث وكيف صدرت عن مبدأ واحد فاذا صدرت
فقد حصلت الكثرة وتم سهل والحكيم لم يجعل توسط العقل في افاضة الكثرة
الا لبيان كيفية الافاضة من المبدأ الاول لا انه يريد ان ينسب الكثرة الى العقل دون
مبدعه الاول قال فان قيل ان العقل الفعال ذو وجوه واعتبارات لانه
ممكن في ذاته واجب بالواجب ويعقل ذاته وعلته ومعلوله الى غير ذلك
من وجوه التكثر بخلاف واجب الوجود لذاته فانه واحد من كل وجه قيل
هذه الاعتبارات ليس يدفع وجه الالزام فان كثرة الصادر لو اوجبت كثرة
في ذات المصدر لتعددت الوجوه بتعدد الصادر عنه ولكانت تلك الوجوه
مجتمعة في ذاته بلا نهاية ولا شك ان ذات واهب الصور لم يشتمل على اعداد من
الحيثيات بلا نهاية اليس العقل الاول لما كانت في ذاته حيثيات محصورة صدرت
عنه موجودات محصورة مثل العقول المفارقة والنفوس المدبرة للافلاك
ولو كانت محصورة في ثلاثة اوجه لحدثت عنها ثلثة عقل ونفس وهيولى على
اختلاف المذاهب في هذه المسئلة اقول كثرة الصادر لم يوجب كثرة في ذات

المصدر

المصدر بل كثرة الصادر دالة على كثرة جهات الصدور عن مصدر واحد
واذا فرضت قوابل لا نهاية لها امكن صدور امور لا نهاية لها عن مبدأ
واحد من غير وجود كثرة في ذاته ولعدم فهمه لهذا المعنى جعل يردد الكلام
ويكرره بعبارات مختلفة توهم ان ذلك حجة منه على خصمه واما قوله ولو كانت
محصورة في ثلثة اوجه فكان من الواجب ان يقول لحدثت عنها عقل ونفس
وطبيعة لا هيولى فان اصحاب فيثاغورس الذي ينتمي اليه اصحاب المصارع
يجعلون المبادي هذه الثلثة فقط والمشاؤون لا يقولون بعقل واحد
ونفس واحدة وطبيعة واحدة بل يقيدون كل واحد منها بلفظ الكلي قال وبالجملة
علم من ذلك ان نسبة الكل الى واجب الوجود على قضية واحدة يستوي
فيها الواحد والكثير والجوهر والعرض والمجرد عن المادة والملابس لها وهو على
كل شيء قدير اللهم انفعنا بما علمتنا وعلمنا ما ينفعنا بحق المصطفين من
عبادك عليهم السلم اقول هذا تكرار لما سبق ولم يتقدم مقدمات يكون هذه
نتيجتها ولو امتثل الامر الذي امر به اولا وهو قوله اذا بلغ الكلام الى الله
فامسكوا لامسك عن هذا الكلام الكثير الذي لا يفيد شيئاً من المطالب
اليقينية ولا الجدلية ولا الاقناعية لكان خيراً له قال المصارع المسئلة الرابعة
في علم واجب الوجود وتعقله بالكلي والجزئي اعلم ان المتكلمين قد اثبتوا كون
الباري تعالى عالماً بجميع المعلومات بطريقهم من النظر في افعاله واشتمالها على
الاحكام والاتقان وادعوا العلم الضروري في ان كل فعل محكم متقن ينتسب الى
فاعل يجب ان يكون فاعله عالماً به من كل وجه ثم استنقض هذا الحكم على بعضهم
اذ وجد الفاعلين في الشاهد قد انتسب اليهم الفعل من كل وجه ولم يكن
فاعله عالماً به من كل وجه اقول هذه الحكاية عن المتكلمين ليست بصحيحة

فظاهر كلامه مستدرك وهو انه قال اثبت المتكلمون كونه تعالى عالما بجميع
المعلومات بالنظر في افعاله المحكمة وهي تدل على علم فاعلها او وجه الخلل
فيه ان النظر في افعاله من الجهة المذكورة لا يقتضي الا كونه عالما بافعاله
وليس جميع المعلومات هو افعاله فان ذاته تعالى من معلوماته وليس
بافعاله وعند بعض المتكلمين افعال العبيد من معلوماته وليس
بافعاله وهذان من الموجودات وايضا المعدومات الممكنة والمحالات
من جملة معلوماته وليست من الافعال وايضا النقض الذي ذكره وارد
عليه وهو ان ذلك لا يدل الا على كون الفاعل عالما بفعله من الوجه الذي احكمه
واتقنه وهو ادعى انه يدل على كونه عالما بفعله من كل وجه وذلك مما لا
يقتضيه النظر ولا ما ادعاه المتكلمون اما دليل المتكلمين على انه تعالى عالم بجميع
المعلومات وهو قولهم الباري اما ان يعلم جميع ما يصح ان يعلم واما ان لا
يعلم شيئا من ذلك واما ان يعلم بعض ذلك دون بعض وابطلوا القسم
الثالث بكون الجميع اليه متساوي النسبة من حيث التعلق العلمي وعدمه
واستحالة الترجيح بعض الاشياء المتساوية من غير مرجح فبقي احد القسمين
الاولين ثم ابطلوا القسم الثاني بانه يوجب علمه بافعاله المحكمة فبقي القسم
الاول وهو انه تعالى يعلم جميع ما يصح ان يعلم فهو طريقة المتكلمين في اثبات
علمه العام دون ما ذكره قال والفلاسفة تركوا هذه الطريقة فبعض
القدماء منهم صاروا الى ان العلم صورة المعلوم عند العالم ويستحيل
ان يكون الاول ذا ابعاد او صورة في الذات فيكون هو صورة او ذو صورة
ويتعالى عن ذلك بل هذا صفة العقل الاول الذي صورة الموجودات حاصلة
عنده مرتسمة فيه اقول قوله نقلا عن القدماء ان العلم صورة المعلوم

عند العالم

عند العالم ليس على الوجه الذي قالوه ولا هو على وجهه الذي ينبغي
ويختص بالقدماء وعلى تقدير صحته فالصورة اعم من نفس صورة المعلوم
ومن صورة مساوية لصورته فان صورة المعلوم تطلق على كليهما واذا
كان القسم الاول محتملا فلا يلزم من كون الاول عالما بذاته ان يكون هو
صورة او هو ذو صورة ولا يصح مع احتمال علمه بذاته نفي العلم مطلقا
عنه تعالى بل المنقول عن القدماء انه تعالى لا يجوز ان يكون عالما بذاته لان
العلم مغاير للمعلوم ولا مغايرة بينه وبين ذاته ولا يجوز ان يكون عالما
بغيره لان صورة الغير انما صدرت عنه فلو حصلت عنه لكان هو فاعلا
وقابلا لشيء واحد وذلك محال عندهم ثم انه نقل عن ابن سينا مسألتين
احديهما قوله قال ابن سينا واجب الوجود بذاته عقل وعاقل ومعقول وهو
واحد في ذاته لا تكثر بها اما انه عقل فلانك تعرف ان طبيعة الوجود بما هي
طبيعة الوجود غير ممتنع عليها ان تعقل وانما يعرض لها ان لا تعقل اذا كانت
في المادة مع عوارض المادة فانها من حيث هي كذلك محسوسة او متخيلة
والوجود اذا جرد عن هذا العائق كان وجودا وماهية معقولة وكل ما
هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض المادية فبما هو مجرد هو عقل وبما
يعتبر له ان هويته المجردة لذاته وبما يعتبر له ان ذاته له هوية مجردة فهو عاقل فهو معقول لذاته
لذاته وثانيهما قوله ثم قال بعد ذلك ان تفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب
ان يكون اثنين في الذات ولا اثنين في الاعتبار فانه ليس تحصل الامرين الا
انه له ماهية مجردة ذاته بان ماهيته المجردة له فيكون عاقلا لذاته معقولا لا يوجب
كثرة البتة قال المصارع في فصل سماه الاعتراض عليه بالتناقض في
كلامه والنقض لمقصوده ومرامه التناقض الاول قوله فيما بيناه كذا

وكذا فقد نص على اعتبارات ثلث حتى اثبت كونه عقلا وعاقلا ومعقولا ثم قال
بعد ذلك انه لا يوجب ذلك ان يكون اثنين في الاعتبارات فكيف ناقض اخر
كلامه اوله اقول فرق بين قولنا هو اثنان في الاعتبار وبين قولنا له اعتبارات
اثنان فان الاول يقتضي التكثر والثاني بل تقتضيه انه ذو تكثر وابن سينا قال لا يقتضيه
نفس كونه معقولا وعاقلا لا يوجب ان يكون هو تعالى اثنين في الذات ولا ان
يكون هو تعالى اثنين في الاعتبارات ولم يقل انه لا يوجب ان يكون له اثنان
من الاعتبار الدليل على ذلك قوله في النتيجة فكونه عاقلا ومعقولا لا يوجب
كثرة البتة اي في ذاته فان ذلك هو المطلوب ثم اورد ذلك اعني الاعتبارات فاذا
لم ثبت على ابن سينا هذا التناقض وثالثها انه قال انه مبدأ لكل وجوده
فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وهو مبدأ الموجودات الثابتة باعيانها
والموجودات الكائنة والفاسدة اولا وبتوسط ذلك اشخاصها ولا يجوز
ان يكون عاقلا لهذه المعقولات مع تغيرها بل يعقل كل شيء على وجه كلي لا يعزب
عنه شيء جزئي ولا يتغير ذاته بتغير المعلوم وتابعها فقوله قال ولا يجوز ان يعلم
الاشياء من الاشياء والا كان علمه انفعاليا بل الاشياء يعلم منه ويصدر عنه
فلا يجوز ان يرتسم شيء من معلوماته ولا معلولاته بل ترتسم منها صورة الوجود بعد
ان كان لها امكان الوجود فالامكان لجميع الممكنات كالمادة لها والوجود كالصورة
وواجب الوجود بريء عن طبيعة الامكان والعدم اللذين هما منبعا الشر
قال الصابع التناقض الثاني قال هو مبدأ لكل موجود فيعقل من ذاته ما هو
مبدأ له وهذا يشعر بانه ابدع ثم عقل وقال بعد علمه وعقله فعلي لا انفعالي
وهذا يشعر بانه عقل ثم ابدع اقول كونه مبدأ للاشياء الذي هو اضافته
للعلة الي معلولاتها ليس هو اعتبار صدور الاشياء عنه الذي هو اضافة المعلول

الى علته

١٢

الى علته والمبدائية مستلزمة للصدور ولا يكون الشيء مستلزما لنفسه
وتعقل مبدائيته للاشياء يقتضي تعقله للاشياء فان العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول وتعقله للاشياء اقتضاؤه لوجود الاشياء وهو علمه الفعلي
وليس معنى الابداع الا اقتضاء وجود المبدع عنه فلهذا ليس تعقله عين ابداعه في بنفسه
في الحقيقة وان كان الاعتبار مختلفا وليس للعقل تراخ عن الابداع ولا
بالعكس والاعتبارات انما لزمت من مقايسته بغيره وتكثرها لا يقتضي تكثرا
في الذات فظهر ان توهم التناقض غلط قال التناقض الثالث قوله هو مبدأ
كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له وقوله يعقل ذاته بما يعتبر له ان له هوية
مجردة فقد فسر العقل بالابداع هو امر ايجابي وفسر العقل بالتجريد في موضع
وهو امر سلبي وهذا تهافت اقول ليس التجريد الا نفي ما عدا الذات
عن الذات وليس هو سلب الذات بل سلب ما عدا الذات والابداع هو اقتضاء
الذات لغيره وكانه يقول عقل ذاته المجردة عن غيره التي هي المبدأ للكل هو ابداعه
للكل وليس فيه تهافت ولا تناقض انما التهافت فيما ذكره اولا ان قوله هو مبدأ
كل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له يشعر بانه ابدع ثم عقل وقال ههنا
هو فسر العقل بالابداع فان كان بينهما تراخ فكيف جعل الابداع تفسيره وان كان
هو تفسيره فلا بد من ان يكون هو هو فكيف يشعر انه متاخر عن تفسيره
الذي هو هو ثم ان الصابع اشتغل بالنقض والالزام بزعمه فقال واما
النقض والالزام عليه اقول نصصت على اعتبارات ثلثة في ذات واجب
الوجود وشرحت كل اعتبار بمعنى صحيح لا يفهم احدها من الاخر وذلك تثليث
صريح تعالى الله ان يكون ثالث ثلثة وليس هذا تشنيعا بل الزام التكثر في
ذاته من حيث الاعتبار والاعتبار كالزام النصارى من حيث الاقنوم والاقنوم

اقول قوله نصصت على اعتبار الثلث في ذات واجب الوجود افتراء
وبهتان على ابن سينا يريد به الزام التكثر في ذاته فان ابن سينا نص على
اعتبارات ولم يقل انه في واجب الوجود والاعتبار مشتق من العبور
والمراد به اخذ الشيء بالقياس الى شيء اخر وذلك الاخذ لا يكون الا امرا
عرضيا خارجا عن الذات فاخذ الاعتبارات المذكورة هنا هو قوله
فيما هو مجرد وذلك اخذه بالقياس الى الصور والاعراض الماديات من
حيث هو منقوص عنها وعن لواحقها بخلاف الصور والاعراض المذكورة
وثانيها قوله وبما يعتبر له ان هويته المجردة لذاته وذلك اخذه بالقياس الى
الصور والاعراض المذكورة التي يكون لغيرها وهو المادة وهويته الواجب
ليست لها الشيء غير ذاتها وحقيقتها وثالثها قوله وبما يعتبر ان ذاته له هوية مجردة
وذلك اخذه بالقياس ايضا اليها فان ذاتها ليست لها حقا أي مجردة بخلافها
فهذه الاعتبارات هي اخذ هوية الواجب من حيث عدم تعلقها في هويتها
بغيرها ومن حيث ان تلك الهوية ليست لغيرها وان تلك الهوية يكون لها
تلك الهوية والذات في الكل ذات واحدة والاعتبارات لواحق خارجة عن
تلك الذات واما النصارى فيجعلون مجموع ثلث صفات هي اقنوم الاب
واقنوم الابن واقنوم روح القدس الها واحدا كما تجعل الاشعرية مجموع
ذات وثمان صفات قديمة الها واحدا قال ولا يغنيه اعتذاره عن كثرة
الاعتبار بان ذلك لا يوجب اثنين في الذات لان ما به صح اعتذاره حتى نفى
الاثنين وهو ان تحصل الامرين بذاته له ماهية مجردة وهي ذاته وان ماهية
المجردة له ترفع ما به كثرة الاعتبارات في ذاته قال ووصفها ثلث اعتبارات
لم يرن فيها بهذا التنبيه كالنصارى يصفون التثليث في الاقانيم ويرمونه

بالتوحيد في الجوهرية فيقولون واحد بالجوهرية ثلثة بالاقنومية اقول
انه اورد ثلث صفات اعتبارية مثل كونه عقلا وعاقلا ومعقولا فلا بد
بين الاعتبارات ثم بين انها لا يقتضي كثرة في الذات يعني انه لا يتوهم ان الذات
مع الاعتبارات جميعا هي واجب الوجود كما قالت النصارى ان جميع
الاقانيم الثلث ذات واحدة وقالت الاشعرية ان الذات واحدة والصفات
ثمانية والمجموع اله وابن سينا يجوز اعتبارات وسلوبا الا انها بيتها
صفات كلها خارجة عن الذات فاذا الفرق ظ قال وما زاد ابن سينا
في هذا البيان الا اشكالا على اشكال فانه ادرج لفظ الهوية فيه فاوهم ان له
وجودا وهوية اوجب ان يكون مجردة لذاتها وعن ذاتها تعقلها وتعقلها
ابداعها فان كان الوجود والهوية والتجريد والتعقل والابداع عبارات
مترادفة فليقم بعضها مقام البعض حتى نقول ان التجريد تعقل والتعقل ابداع
وان كانت العبارات متباينة فلا بد لكل عبارة على معنى لا يدل عليه العبارة
الاخرى وذلك تكثر اقول الذات واحدة والاعتبارات مختلفة والتكثر
ليس في الذات بل في الاشياء الخارجة من الذات التي يكون الاعتبارات بحسبها
وانت تقول لله الاسماء الحسنى مسماها واحد ولا يقوم بعضها مقام
بعض لاختلاف مدلولاتها ولا توجب كثرتها تكثر الذات قال واقول
من راس انت مطالب من جهة بعض اصحابك باثبات كون الواجب عالما
عاقلا ومعلوما معقولا وما شرعت في البرهان عليه الا بقولك هو معقول
الهوية فان طبيعة الوجود واقسامه لا يمنع ان تعقل وهذه مصادرة على
المطلوب فان النزاع واقع فيه والخلاف قائم عليه اقول يريد ببعض اصحابك
قدماء الفلاسفة الذين حكى عنهم ما مر والبرهان عليه ان الموجود ان امتنع

لذاته ان يعقل فلم يكن ان يعقل موجودا لكن بعض الموجودات معقول
فالوجود لم يمتنع لذاته ان يعقل ولما حققت ماهية الادراك وجدت انها تكون
بحصول صورة ما او مع حصول صورة ما يوجب عند شيء او عند المدرك
الشيء على وجه خاص بتنوه فسموا هذه الحالة بالادراك وذلك الشيء بالمدرك
وذات تلك الصورة بالمدرك ووجد والصورة اما نفس ما هو متحقق
في نفس الامر واما صورة مساوية لها وايضا اما صورة مكتنفة بالعوارض
المادية او مجردة عنها فالمدرك اما اذا بغير آلة واما اذا تام المدرك بالة وسموا
الصورة المجرد بالمعقول سواء كانت الصورة نفس المدرك او صورة بها
ويدركها بالحاس او المتخيل او المتوهم وهو نفس وانما يدركها العقل ولما كان
وجود الواجب مجردا حكم عليه بانه معقول فهذا البرهان مذكور في كتبهم
فان لم يقف عليه المصارع فذاك اليه واما قوله هذه مصادرة على المط فليس
بشيء لان المط هو كون الواجب معقولا والدليل عليه كون الموجود معقولا
ولم يتمسك في كون الموجود معقولا بكون الواجب معقولا فلم يكن مصادرة
ولعله فهم من معنى المصادرة على المط غير ما اشار اليه المنطقيون فاني
وجدت جميع المواضع التي ادعى فيها المصادرة لم يكن فيها مقدمة مطلوب
في المط او مبنيا على المط **قال** اولئك الاصحاب يمنعون ان يعقل وان يعقل
فان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول وتعالى الحق ان يكون ذا
صورة فيعقل سواء كانت الصورة جسمانية او معنية غير جسمانية وتعالى الله
ان يعقل حتى يكون هو صورة بل يكون هو فوق ان يعلم ويعلم انت ابتدأت
البرهان بان تعلم حتى تثبت انه يعلم وهم ناقشوك في الاظهر فكيف يسلم
عليهم بالاخفى على الاظهر **اقول** ما عليه من منع غيره فيما قام له برهان عليه

من غير آلة بالعقل و العاقل والصور المكتنفة بالعوارض محسوسة او متخيلة او موهومة يدركها صح

واما قوله

واما قوله نازعهم ان التعقل ارتسام العقل بصورة المعقول فتعالى
الحق ان يكون ذا صورة فيعقل فليس بشيء لان المراد بالصورة الهوية
الحقيقية ولو لم يكن للحق هوية لم يمكن ان يطلق عليه لفظ هو ولو لم يكن
له حقيقة لم يمكن ان يطلق عليه الحق وقوله وتعالى ان يعقل حتى يكون
هو ذو صورة ايضا ليس بشيء اذا كانت الصور غيره فاذا اعتبر مع غيره
يكون هو وغيره ولا يضر ذلك في توحيده وابن سينا لم يستدل بالاخفى
على الاظهر لانه اقام البرهان على ان كل موجود فله لذاته يمكن ان يعقل والحكم
العام اظهر من الحكم الخاص ثم استدل بمعقوليته على عاقليته بكون
هو يتدلد ولا شك ان تعقل هذا ادق من الاول ثم **قال** ثم دع كلامهم خلف
قاف وارجع الى ما هو شاف كاف **اقول** ما ابرد هذا السجع الخالي عن الفائدة
وانما يورد امثاله عن عادته المستفادة من صناعة التذكير فانهم يكثرون
من الاسجاع وقد قيل من كثر كلامه كثر سقطه **قال** انك اخذت الوجود
بالعموم والتواطؤ موضوعا وحكمت عليه حكما عاما محمولا فمن كان قال
ان الوجود يطلق على واجب الوجود وعلى غيره بالاشتراك او بالتشكيك
الذي هو في حكم الاشتراك لا يسلم عموم هذا الحكم هذا لكن حكم على
الغير بانها باصرة لا يسلم له تعميم هذا الحكم في قرص الشمس **اقول** لما لم يفهم
الرجل معنى التشكيك جعله بانه في حكم التواطؤ والنمر من الزكيب وتارة
في حكم الاشتراك في سعة الحمل على ما عندهم يحمل عليه واما كون الوجود
مشتركا فمذهبه ومذهب الاشاعرة والنفاة من المتكلمين وذلك لا يكون
حجة على ابن سينا ولا يتم له ولا لم برهان عليه **قال** وانت وان اعتقدت
في الوجود نوع عموم فقد اخرجته في حق واجب الوجود عن ساير

الموجودات احزاجا البعد تباينا من العين و قرص الشمس فا انكرت ان هذا
الحكم لا يعم عمومه سائر الموجودات **اقول** انه لم يجعل في الوجود العام هذا
البعد انما جعل في اقسامه وذلك ان البعد يكون بين شيئين ولا يعقل
في شيء واحد بعد وتباعد الاقسام لا يقتضي منع حمل ما يحمل على المشترك
عليها **قال** وشيء آخر وهو انك انتصبت لاثبات ان يعقل وتصديت
لبيان انه لا يمتنع ان يعقل واذا لا يمتنع لا يجب ان يعقل ما لم يقترن بدليل
آخر **اقول** يكفي فيه اقران مقدمة اخرى وهو ان كل ما امكن في واجب الوجود
وجب لان خروج ما امكن الى الفعل ليس بمخرج وهو تاثير ما في الخارج بما
يخرجه من القوة الى الفعل لان الشيء بذاته يستحيل ان يخرج من القوة الى الفعل
وتاثر الواجب عن غيره محال وهذا البيان قد فرغ عنه **قال** واذا وجب
ان يعقل لا يلزم منه ان يعقل قلايد من الدليل الآخر وما سمعنا منك
دليلا الا قولك وانما يعرض لها ان لا تعقل اذا كانت في المادة قبل وليس
العارض مقصورا على الكون في المادة بل ربما يكون عارض آخر **اقول** هذه
المطالبة بالدليل يليق بالمقام الاول ايضا دون الثاني وقد ذكرنا فيما
مر ان اشياء التعدد والتشخص للمعنى المعقول الواحد في المادة ولواحقها
من الزمان والمكان الموجبة لتغيرذلك المعنى المعقول عن ان يكون معقولا
وعن ان يمكن ان يحد او يرسم او يقام عليه برهان او لا يدرك الا بآلة
مناسبة لها مثل حس او خيال او وهم والعوارض التي لا تجعل المعنى متكثرا
ولا مستغرق ~~بتغير~~ تخرجها عن المعقولية فان المعاني المعقولة المؤلفة
المجتمعة من معاني اخر معقولة اذا كان هكذا اعترضت الموانع عن المعقولية
في الكون في المادة والاكتناف لعوارضها المذكورة وهذا مما لا يحصل بطن

امثال

امثال المصابيح التي لا يتأتى البيت من باب بل يأتيه من وراءه **قال**
وكان المحسوس لا يرتسم في العقل من حيث هو محسوس اي مادة كذلك
المعقول لا يرتسم في الحس من حيث هو معقول لا في مادة فمن يتعالى
جلاله عن الارتسام بشيء يتعالى ايضا عن ارتسام شيء فيه **اقول** اما الحكم
بان المحسوس لا يرتسم في العقل ولا المعقول في الحس فصحيح واما ما اورده
في موضع النتيجة فليس بنتيجة لذلك انما هو تمثيل خطابي من مسلم اورده
في موضع ايراد النقض على من يقول ليس المانع لكون الشيء معقولا عن
المادة **قال** كالايدرك البقي لشدة خفاءه كذلك لا يدرك لشدة ظهوره
اقول ان اراد بالادراك الحسي فمسلم والا فلا **قال** فلم يكن المانع هو المادة
او علايق المادة فبطل قوله ان طبيعة الوجود بما هو موجود لا يمتنع عليها
ان يعقل وبطل ان يصل الى الكلي والجزئي **اقول** بأي نقض اوردت عليه
ان المانع ليس هو المادة و توابعها فقط حتى اوردت هذه النتيجة ومن اي دليل
اوردت بطلان كون طبيعة الوجود ممكنة التعقل وهب انك اوردت
نقضا فلم يرد بذلك ايراد مانع آخر ينضاف الى المادة فلا يبطل به كون
طبيعة الوجود ممكنة التعقل واذا تم البرهان الذي اشرنا اليه لا يبقى للطلب
اليه وجه اصلا ولم يبق للطالب دست فيان حديث الكلي والجزئي **قال**
وربما يتمسك اولئك القوم بان قالوا لو كان له علم لا يخلو من احد الامرين
اما ان يكون كليا او جزئيا ولو كان كليا المانع ان لا يكون فعليا فان
المتكون بالكلي يجب ان يكون كليا كما ان المتكون بالعلم الجزئي يجب ان يكون
جزئيا ولا كلي في الاعيان البتة فان حدث شيء على الوجه الذي احدث به وما
لم يحدث
لحدث به لم يكن على الوجه الذي حدث وان كان علمه جزئيا وجب ان يتغير

حصر الموانع في المادة وعلايقها
وعاد الطلب جذعا والدست
قائم بينك وبين اصحابك الى

بتغير المعلوم فان العلم بان سيصير زيد لا يبقى مع العلم بان قد صار فالجواب
عن هذا الشك **اقول** اراد باولئك القوم قدماء الفلاسفة فاحتال
بعضهم بحيلة اخرى وذلك ان الصانع لا يذكر من حيل المصارعة كالشوبة
وغيرها وجوابه ان علمه يكون كليا ويكون جزئيا ولا منافاة بينهما اذ هو عالم
بكل ما يصح ان يعلم وقوله لو كان كليا لما تصور ان يكون فعليا لان الصادر
عنه يكون كليا والكلي في الاعيان بناء على قواعد الباطلة فان الكلي الطبيعي موجود
قبل الكثرة وبعدها وقوله وان كان علمه جزئيا وجب ان يتغير بتغير المعلوم
ايضا مستدرك فانه ليس كل جزئي متغيرا فان العقل الاول جزئي وليس بمتغير
والجزئي الذي يتغير هو الجزئي الزماني من حيث هو زماني وليس هو مما يصدر
عنه بغير واسطة انما يصدر عنه بوسائط وعلمه به يكون جاريا مجرى
وجوده عنه فان العلم بوجود العلل تقتضي وجود معلولاتها ~~وبوجود علو~~
~~يقتضي وجود معلولاتها~~ وهلم جرا الى المعلولات الاخيرة **قال** وعن سؤال
قولك بان الاول بما هو مجرد عن المادة عقل فالتجريد عن المادة كلية كالتنزيه
عن الجسمية وكالتقديس عن سمات الجواهر والاعراض فلم قلت انه اذا لم
يكن في مادة وجب ان تكون عقلا اي علما وعالما وهذا لان التجريد عن
المادة صفة سلبية وسلب المادة عن الشيء لم اوجب كونه علما او عالما اي
عقلا عاقلا وهو كسلب ما لا يليق بجلاله لم يوجب ولا يوجب كونه عالما
اسباب كونه علة لها **اقول** قد ثبت في الاول انه لا يجوز ان يكون فيه شيء
بالقوة وقد ثبت انه وجود محض فاذا انضاف اليه التجريد عن المادة اوجب
كونه عقلا وباقي كلامه لغير فائدة **قال** ثم نقول اثبت اعتبارات في
في الواجب بذاته من كونه عقلا وعاقلا ومعقولا واثبت اعتبارات في العقل

الاول

الاول من كونه ممكنا بذاته واجبا بغيره وهو ايضا عقل محض لانه مجرد عن
المادة وعاقل ومعقول لذاته لان اعتبار عقليته لذاته وماهيته لامر غيره
والذي اكتسب من غيره وجوده لا ماهيته فان كانت تلك الاعتبارات لا توجب
كثرة في ذات واجب الوجود فلم اوجبت الكثرة في ذات العقل الاول والسلب
كالسلب والاضافة وان اوجبت الكثرة في ذات العقل الاول فليوجب في ذات
واجب الوجود ويلزم على ذلك ان يضاف الاعيان الكثيرة الى واجب الوجود
ابداعا واختراعا ولا يوجب صدورها عنه كثرة ما اذ لا يضاف الى العقل الاول
كالاضافة كما لا يضاف الى واجب الوجود وهذا مما لا جواب له قطعا **اقول** كان
المصارع يوسوس في بعض الاوقات وهذا قد ذكره غير مرة في باب كيفية
صدور الاشياء من الاول تعالى وليس له تعلق بمسئلة العالمية فكرره هيهنا
من غير فائدة وقد ذكرنا له جوابا في كل موضع اورده فلا وجه لاعادته **قال**
واما قوله وهو مبدأ لكل موجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له فالسؤال
عليه انه عقل ثم ابدع ام ابدع ثم عقل ام عقل وابدع معا ام كان عقله ابداعا
وابداعه عقلا فان قال عقل ثم ابدع لزم ان يكون المبتدع شيئا او تقدير
شيء يحتجب بل عنه و تعالى ان يكون معه شيء او تقدير شيء وان قال ابدع ثم
عقل لزم ان يكون عقله انفعاليا لا فعليا وان قال عقل وابدع معا فلم يبدع
ما عقل ولم يعقل ما ابدع وبطل قوله فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له اذا كان
الحق عند ابن سينا ما سيقول للصانع فقوله هيهنا وبطل قوله باطل **قال**
وان قال عقليا عقله ابداعه وابداعه عقله وهذا مذهب الرجل فيلزمه
عليه اشياء منها ان العقل والابداع الكانا مترادفين فليقل ابدع ذاته بمعنى
انه عقل ذاته **اقول** ليس يجب من كون عقله ابداعه وابداعه عقله كون الاسمين مترادفين

كالاضافة م

اقول بطلان هذه الاقسام لا يبطل قوله
يعقل من ذاته ما هو مبدئ له صح

فان الاسمين يشتملان على ذات مع الاعتبارين والعقل اعم من الابداع فانه
يعقل ذاته ويعقل غيره ولا يبدع الا غيره قال ومنها ان العقل فقد يكون
كليا وقد يكون جزئيا فليقل ان الابداع قد يكون كليا وقد يكون جزئيا
اقول العقل بمعنى المعقول قد يكون كليا وقد يكون جزئيا اما العقل الذي
المطلق على الاول لا ينقسم بالكلي والجزئي وهذا الغلط من باب اشتراك
الاسم قال ومنها انه يبطل قوله انه مبدأ كل موجود فيعقل من ذاته ما هو
مبدأ له فان تقديره يكون يعقل كل موجود فيعقل ما هو فاعل له وهذا اثبات
ومنها انه يبطل قوله انه يعقل الموجودات الثابتة باعيانها والكاينة الفاسدة
بانواعها وبتوسط ذلك اشخاصها فان الانواع والاشخاص يبدع ولما
الانواع فيعقل ولا يبدع فلو كان العقل والابداع مترادفين بحيث يقوم
احدهما مقام الآخر لابدعت الانواع من حيث هي انواع على وجه كلي كما
عقلت على وجه كلي وليس هذا مذهب الرجل اقول اما قوله الانواع لا يبدع
يقتضي اما كون الانواع اعداما او كونها واجبة بذواتها او كونها كاينات
فاسدات فان ما لا يبدع يكون احد هذه الاقسام واما قوله ليس ذلك
مذهب الرجل فافتراء محض فانه يقول يبدع الانواع من حيث هي كليات
معقولة في العقل ومن حيث هي طبايع في الاعيان في خارج العقل
قال ثم قال يعني ابن سينا ولا يجوز ان يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع
تغيرها اقول انما ذلك لان المتغيرات من حيث هي متغيرة ليست بمعقولة
وقد اعترف المصانع بان ما لا يكون معقولا لا يدرك بالعقل ثم قال اذا
جاز ان يكون مبدأ للموجودات الثابتة باعيانها ولم يتكثر بتكثرها جاز ان يكون
عاقلا للمتغيرات ولا يتغير بتغيرها اقول صدق ولكن المتغيرات المعقولة لا

لا يتغير فلا يلزم من تعقلها تغير عاقلها واما المتغيرات فليست معقولة فكيف
تعقل قال على مذهب الرجل يخالف ما ذكرناه فانه ليس مبدأ للموجودات
الثابتة باعيانها معا الا بتوسط العقل الاول فهو مبدأ الشي واحد وعاقل
لشي واحد وعاقل بتوسط مبدع وعاقل للموجودات الثابتة باعيانها
والانواع والاشخاص كذلك فانه يعقل الانواع وبتوسط يعقل الاشخاص ونسبة
الموجودات الثابتة التي هي المفارقات الى العقل الاول كنسبة الاشخاص
الى الانواع الا ان النوع لا يمكن ان يوجد بنوعيته ثم يوجد الاشخاص ويمكن
ان يعقل بنوعيته العقل بنوعيته ثم يعقل الاشخاص وهذا فرق ظاهر بين
الابداع والتعقل اقول لو كان الرجل قال انه مبدأ للموجودات معا عاقل
لها معا لكان ما ذكره مخالفا لمذهبه لكنه قال هو مبدأ للكل وذلك يحتمل ان
يكون بلا واسطة ويحتمل ان يكون بوسايط ويحتمل كليهما واما قوله نسبة المفارقات
الى العقل الاول كنسبة الاشخاص الى النوع فمن الخطابيات الشعرية واي نسبة
هذا فان العقل الاول لا يحمل على المفارقات والنوع يحمل على الاشخاص والمفارقات
محصورة والاشخاص غير محصورة وهذا من جملة هوساته وقوله النوع لا يمكن
ان يوجد بنوعيته فقول بطل قد مر فساده والفرق بين الابداع والعقل ليس
يعرف من هنا بل قد مر بيانه واما قوله قال واما قوله بل يعقل كل شي على وجه
كلي لا يعزب عنه شي جزئي فلانه لما علم ان العلم بالجزئيات يتغير بتغير الجزئيات
والعلم بالكاينات الفاسدات كذلك تخلص من ذلك بالعدول الى اثبات العلم
بالكليات والجزئيات مندرج تحت الكليات ضرورة وتبعا ومثال ذلك العلم
بان سيكون كسوف معين في وقت مخصوص لا يكون علما بالكاينات وقبل الكسوف
ولا بالذي يمضي من الكسوف فلابد وان يتغير العلم بتغير المعلوم او يكون علما آخر غير العلم

الاول لكن العلم بان القمر اذا كان في برج كذا والشمس في مقابلته في برج كذا مع ساير الاسباب التي توجب الكسوف فلابد وان يكون كسوف فهذا علم كلي لا يتغير وهو قبل الكسوف وفي حالة الكسوف وبعده على وتيرة واحدة فظن ابن سينا انه تمثل هذا المثال تخلص عن الزام التغير والاختلاف ولات حين مناص **اقول** المصارع لم ينقل مذهب ابن سينا على وجهه لانه لم يفهم فان مذهب ابن سينا ان الحكم بان مضى شيء والان شيء وسيكون شيء لا يصح ان يكون في زمان بعينه يعرض عليه الزمان فيكون بعضه ماضيا قايسا وبعضه بالقياس اليه حاضرا وبعضه لاحقا آتيا اليه وكل شيء زماني يكون بالنسبة اليه على بعد مخصوص وهذا لمن يكون في مكان بعينه فبعض المكانيات قد يكون قدامه وبعضه خلفه وبعضه تحته وكله وكل شيء مكاني يكون منه على وضع بعينه لا يتشارك فيه جزء امامه لم يكن زمانيا ولا مكانيا وكان مطلقا على جميع الزمانيات والمكانيات يعلم ان اي زمان تقدم من زمان آخر وكم البعد بينهما وانه بالقياس الى زماني ما كم لم يكن من الزمانيات ماض وكم حاضر وكم مستقبل وكذلك في المكانيات يعلم ان كل مكاني اين يكون وكل مكاني اخر فيه كيف يكون معه على اي وضع والاول تعالى عن ان يكون زمانيا او مكانيا ولما كان مبدا للكل حصل في علمه جميع الجزئيات الزمانية من الازل الى الابد وجميع الموجودات المكانية من المحيط الى المركز كيف حالها ونسبتها الى غيرها ووقت وقوعها وموضعها بحيث لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السماء ولا في الارض ولا ان واحدا من الآيات التي لا نهاية لها ولا كسوف واحد من الكسوفات التي تقع بلا نهاية ولا غير ذلك وهذا العلم لا يتغير بفوات شيء وحضور آخر ولا يتغير بنسبة في الوضع المكاني فهذا هو المراد من العلم

بالجزئيات

بالجزئيات على الوجه الكلي لا ما يذهب اليه المصارع من ان يكون من عرف الاشياء من فوق زيدا وعمرا فان ذلك العلم لا يتعلق بزمان زيد ولا بمكانه ولا بنسبة الى ساير الموجودات الزمانية والمكانية فهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من الحكماء واما نفي العلم بالجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة عنه فليس هي بسبب يرجع اليه تعالى لان الجزئيات المتغيرة من حيث هي كذلك ليست بمعقولة انما هي محسوسة او في حكم المحسوسات من المتخيلات والمتوهمات ونفي الاحساس عنه تعالى لا يوجب نقصانا في علمه ولذلك حكم بهذا النفي وليستقم النظر كل من طالع هذا الكتاب في كلام المصارع وفي مذهب ابن سينا حتى يعرف انه هل يقدر على ايراد الزام على من لم يفهم كلامه وهل يستطيع ان يصارع في مثل هذه الدقايق ثم ليحكم بما يقتضيه عقله **قال** فليتم مخدومه مجلس العالي مخدومه النظر الا الالزامات التي اوردها عليه والمطالبات التي الجيه بها فليعلم ان جميع ما عول عليه مسلمات ومشهورات لا يقينيات والقضايا المشهورة لا تنتج اليقين **اقول** المشهورات ما يعمه ويعترف به الجمهور وما اورده ابن سينا مما لا يفهمه المصارع مع دعواه العظيمة في العلوم ولا مخدومه فكيف يفهمه العوام حتى يعترفوا به وهذا الكلام لم يصدر الا عن وقاحة لا غاية ورائها **قال** فاقول توجهت عليك المطالبة باثبات كونه تعالى عالما الا من طريق المتكلم فانه يستدل بالاحكام والاتقان في الجزئيات وانت تقول انه لا يعلم الجزئيات الا بنحو ضرورة وهو لا يصلح للاستدلال به فان من طبع خاتما منقوشا على شمعة فظهر فيها النقش لم يستدل بحسن النقش على علم الطابع فربما لا يكون عالما بالنقش بل النقش قد حصل منه ضرورة وتبعا للطبع والناقش هو ان الطابع كان في مقام

المطالبة من طريقتك **اقول** قد ضاهى كلامه كلام المتكلم حيث قال الموجود بما هو موجود اما ان يعقلها الاول تعم او يمتنع ان يعقله او يمكن ان يعقله كما قال المتكلم كل ما يصح ان يعلم فاما ان يعلمه او لا يعلم شيئا منه او يعلم بعضه ولم يعلم بعضه ثم ابطل بافساد القسمين اثبات تعقله للجميع وعلمه بالكل وقوله وانت لا تقول انه يعلم الجزئيات الا ابتعا وهو وزن الى اخر كلامه من مثال الطالع وغيره دال على انه فهم من قول ابن سينا انه يعلم الجزئيات على وجه كلي ما اشرت اليه وليت شعري اجميع ما فصله ارسطاليس من الاحكام والاتقان الموجودة في الاعيان الموجودات المفارقة والمادية وكيفية مبادئ الاشياء المتوجهة الى غاياتها وشرح احوال الاجسام البسيطة والمركبة وخواص المعادن وافاعيل النفوس النباتية والحيوانية وما ذكره جالينوس في كتب التشريح ومنافع اعضاء الحيوان وما اورده بطلميوس من فوايد تفصيل الاجرام العالية وحركاتها المختلفة الى غير ذلك مما يطول شرحها استدلوا بها على علم باريها وغاية امر على علم اليسير جميع ذلك استدلال من الاحكام والاتقان على علم من احكمها واتقنها اليس المتكلمون ياخذون عنهم ما ياخذونه من شرح الاحكام والاتقان وكيف حكم هذا الرجل باختلاف طريقتهما لما كان ذلك من جملة مذهبهما لان الرجل اعني ابن سينا يقول العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وان الممكنات باسرها مستندة في سلسلة المعلولات والعلل الى الاول تعالى ادرى نقول بان الجزئيات الزمانية من حيث هي زمانية ليست بموجودة ام ليست بممكنة ام هي مستندة الى غير الاول تعالى ام لا يكون موجبا للعلم بالمعلول فان انكر علمه تعالى بها لزمه احد هذه الامور وليس هذا

ولنت لا تقول يعلم الجزئيات الا بتعلة

مما يخفى على مثله لا بل لعلمه تعالى بجميع الممكنات قال في الجزئيات يحتاج الى لطف قريحة حتى يفهم كيف يكون العلم بالجزئيات التي ما بينه عند من لا يكون زمانيا **قال** ويتخطا عنه في البيان فلنبدل ونقول سلمت كونه عالما اي عقلا وعاقلا وقلت صدقت فقلنا نعم فلم قلت ان العلم على وجهين كلي وجزئي واذا لم يجز ان يكون جزئيا يجب ان يكون كليا **اقول** هذا نقل فاسد والصحيح ان نقول لم قلت ان الادراك يكون لما يتغير اما ان يكون من حيث لا يتغير حتى كان ممن لم يقل ادراك المحسوسات اما باحساسها او بالعلم بها ممن يدركها بلا آلة لا يحس بها بل يعلمها فانه لو قال على الوجه الصحيح لكان جوابه في ضمن سؤاله **قال** وما انكرت على من ثبت علما وراء القسمين وهذا كمن يقول العلم اما تصديق فيقال ان علم واجب الوجود ليس بتصور ولا تصديق او يقال العلم اولي ومكتسب فيقال لم ينكر على من يثبت علما غير اولي ولا مكتسب **اقول** انكر الانكار على من يقول ليس وراء القسمين من المتناقضين قسم فانه قال العلم بالمتغير اما ان يكون من حيث هو متغير او لا يكون واما قوله العلم اما تصور واما تصديق فتلك غلطة اللفظ الواقعة بالاشتراك على المراد منهما ولو قال العلم اما ان يكون مشتملا على حكم او لا يكون لم يخرج علم واجب الوجود منهما وكذا في الاولي والمكتسب لو قال تعقل الشيء الموجب لتعقل غيره اما ان لا يكون بواسطة تعقل آخر او يكون لما اشتبه عليه ولم يذهب الى علم خارج عنهما **قال** ويكفي من حكم النظر عقيب المطالبة دون المثال لكن اوردت المثال احترازا عن وصمة المراء والجدال **اقول** لو لم يورد المثال لم يظهر على صاحبه هذا الظهور واما الاحتراز عن وصمة المراء والجدال فكيف يحصل بايراد المثال والله كريم

يتغير فانا لا يكون من حيث

اما تصور

> فتكثر المعلوم م

اوردالاشياء على الوجه الصحيح **قال** على اني اتغافل عنه قليلا فاقول ان كان
تغير المعلوم اوجب تغير العلم اوجب تكثر العلم حتى يلزم ان يتكثر الذات بتكثر
المعلومات او يتحد معلومه حتى لا يعلم الا معلوما واحدا كما لم يبدع الا عقلا
واحدا وبتوسطه يعلم ساير المعلومات على اللزوم والاستتباع كما بتوسطه
على اللزوم والاستتباع **اقول** هذا من جملة قياسات الفقها اعني قياس التكثر
على التغير على ان العلم بالغير اذا كان ابداعيا له كان حكمه في كونه بلا توسط وبتوسط
وبالجملة يكون العلم بالغير كالابداع للغير بحيث ينطبق الممكنات كلها على علمه
نعم بل لعل صور معلوماته هي اعيان المعلومات في حقه نعم بخلاف ما يكون
فيمن يكون علمه انفعاليا **قال** وعلى هذا الحكم ~~سقط حتى~~ الاعتبار سقط الحكم
بانه يعلم الكليات بل ليس يعلم بالذات الا معلوما واحدا **اقول** القول بانه يعلم
من ذاته معلوما واحدا ومن ذلك المعلوم معلومات اخر الى ان يحيط بجميع المع
المعلومات الكلية والجزئية لا يوجب سقوط الحكم بانه يعلم الكليات **قال** واذا
كان وجود العقل الاول من لوازم وجوده بالذات وتعقله ذاته كان عاقلا بذاته
لذاته فقط وصار المعلول الاول من اللوازم في العلم كما كان هو من اللوازم في
في الوجود فلا يعلم اذا الا ذاته فقط انظر كيف ارتقى درجة العلم من الجزئي
الى الكلي ثم الى العقل الاول ثم الى ذات واجب الوجود وهذا بعينه مذهب
قدماء الفلاسفة ان الاول يعقل ذاته بذاته فقط وانما يعقل العقل الاول
وما بعده من الموجودات على اللزوم فلا يعقل الكليات من حيث انها
كليات لانه يتكثر بتكثرها والجزئيات من حيث جزئيات لانه يتغير بتغيرها
وعلمه اعلى من ان يكون كليا او جزئيا او يعلم به غير ذاته الا على **اقول** كثير من
الاقوال للمتكلمين والمحدثين من الفلاسفة يظن من ينظر فيها ان بعضها

> مبدع واحد يوجد ساير الاشياء م

يخالف

يخالف البعض فذلك يكون لسوء فهمهم اما قوله لا يعقل كذا لا يصير من جهة
كذا فيقول يجري امثاله في المسائل الفقهية وهو انهم يحكمون حكما ثم يستثنون
منه ما يخالف قولا آخر مجمعا عليه او معلوم الثبات وينفي الباقي على ذلك
الحكم وهذا لا يستقيم في المعقولات فان العقل اذا حكم بان العلم بالعلة موجب
للعلم بالمعلول فلا يمكن ان يخرج من ذلك العلم معلول ما فيتم هذا الحكم لا يعلمه العالم
بالعلة لا ينتقض ولربما يكون لبعض الاشياء مانع كما اذا حكم على الحجر بانه يهوي واذا
منعه مانع فلا يهوي فههنا ايضا لا يكون طبيعة الحجر وحدها موجبة للهوي بالفعل
بل يكون موجبة بشرط عدم الموانع وليس ههنا كذا فان العلم بالعلة لا يكون ايجابه
للعلم بالمعلول مشروطا بان لا يضر ذلك للعلة **قال** ولما قال ابن سينا ولا
يجوز ان يعلم الاشيا من الاشيا والا كان علمه انفعاليا اقول فهذه مسئلة بينهم وبين
المتكلمين انه يعلم الاشيا قبل كونها او مع كونها او بعده وان العلم يتبع المعلوم
فيبدع المعلوم على ما هو به ام المعلوم يتبع العلم وان المعلوم هل يجب ان يكون
شيا حتى يعلم ويخبر عنه ام لا يجوز ان يكون شيا **اقول** لم يذهب احد من المتكلمين
الى ان علم الاول بالاشياء يكون مع الاشياء او بعدها بل اتفقوا بازليته على وق
حدوث الاشياء وانما يقول قوم منهم ان العلم يتبع المعلوم يعني انه لا يؤثر في
وجود المعلوم بل انما يستند المعلوم الى فاعله وهو يعلم قبل وقوعه انه يصدر
عن فاعله في وقته الخاص به على الوجه الذي يقع وهذا معنى انه يتبع المعلوم ولم
يقل احد منهم ان المعلوم يتبع العلم بل قال بعضهم انه اذا سبق العلم لم يجز ان يخالفه
المعلوم وان كان مستندا الى فاعله وكان فاعله بالنظر الى سبق العلم لم يبق
مختارا وان لم يصر جوابه كلاما ما ان المعلوم قبل وقوعه هل يجب ان يكون شيئا
ام لا فمختلف بينهم بقول من يفسر الشيء بانه ما يعلم او يخبر عنه بان المعدوم شيء

ونقوا من يفسره بالوجود بانه ليس بشيء قال فعلى مذهب الرجل علم واجب
الوجود علم فعلي اعني انه سبب لوجود المعلوم ولا يلزم انه لا يعلم المعلوم قبل
كونه ولا بعد كونه بل علمه بكونه له اقول قد ذكرنا ان الماضي والمستقبل
والقبل والبعد يكون لمن يكون وجوده زمانيا اما من يتعالى عن الزمان كان الزمان
عنده شيء واحد من الازل الى الابد متساوي النسبة اليه محيط علمه باجزائه على
التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئا بعد شيء وكان الزماني كمن يطالع كتابا بنظره
على حرف بعد حرف فيكون حرف قد عبر عنه وحرف حاضر عنده ومحاذ بعينه و
حرف لم يصل نظره بعد اليه والمتعالي عن الزمان كمن يكون جميع الممكنات حاضرا
عنده وفي يده عالما بترتيبه وعلم الاول بالزمانيات يكون هكذا واما علمه
بتجدد وانصرام فيكون بواسطة النفس المتصورة لتلك المتجددات والانصرامات
وهذا دقيق يحتاج فيه الى نظر ادق مما يستعمله المصادع وان اشتغلنا بشرحه
طال الكلام وكنا قد عدلنا عن السمت الذي قصدناه فلنقتصر على هذا القدر
قال وعلى هذا يلزم ان لا يعلم ذاته الا ويكون ذاته او يلزم ان يكون علمه
بالنسبة الى الاشياء علما فعليا وعلمه بذاته علما انفعاليا اذ لا يكون علمه
بذاته ذاته ولا يكون علمه بذاته علما بالاشياء فيا لله من حيرة على حيرة وتحكم ومن لم يجعل الله
له نورا فما له من نور اقول علمه بما لم يكن تكوينه له اما بما يوجب كونه فهو
ليس بتكوين له بل هو نفس الكاين واذا كان العلم نفس الكاين لم يكن انفعاليا
فان الانفعالي ما يكون مقتبسا من الكاين ولا محالة يكون بينهما مغايرة و
اما قوله ولا يكون علمه بذاته ذاته او لم فهذا يلزم من فرض علمه انفعاليا مغايرا للمعلوم
وهو فرض باطل وقوله ولا يكون علمه بذاته علما بالاشياء قول لم يقل به احد فان
ابن سينا لم يقل ان علمه بذاته هو علمه بالاشياء بل انه تعقل من ذاته بما هو مبدا

له ومن ههنا لابتداء الغاية ولو كان يقول بان علمه بذاته علمه بالاشياء
لقال فيكون تعقله لذاته تعقله لما هو مبدا له واما الحيرة على الحيرة فانما يتولد
من الجهل المركب الذي هو كظلمات بعضها فوق بعض وهو نقل فاسد
وتوهم خطا وافتراء على عنادا واعتراض على غير مفهوم ونور الله الذي جعله لعباده
هو العقل لا الذي يحسبه الرجل والله الموفق قال في فصل سماه بالمعتقد الحق
ان الانبياء عليهم السلام تنكبوا عن هذه المسالك في مناهجهم ومنعوا الناس من
الخوض في جلال الله عز وجل والجدال عليه والتكلم في صفاته اقول ليت
المصادع قبل منهم ما حكى عنهم فاذا راى ابن سينا يخوض في آيات الله تعالى
اعرض عنه حتى يخوض في حديث غيره ولا يشتغل معه بالسفه فضلا عن الجدال
عليه والتكلم في صفاته ثم انه اورد آياته وكلمات خطابية وادعية بادية
تحكم بعلمه تع بالجزئيات والكليات وتارة بجعله فوق القسمين وتخيل ذينك العلمين
الى الحس والعقل ونقل عن الحكماء ما تفرد به المتكلمون من ادراك الاول بادراك
آلاته وترتب ذلك الادراك بحسب مراتب المدركين وانكر على ابن سينا ما فهم
من كلامه وزعم انه قال به مكررا لما سبق ثم بادعية رواها عن الصالحين ولما
لم يكن في ايراد ذلك سلوك لمنهج علمي ولا موضع بحث مستانف رايت ان اتركه
كما هو واعرض عنه واشتغل بما بقي من كلامه قال والعقلاء كتبهم واشتهر
قولهم انه لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء وانه يعلم السر واخفى
وانه يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وانه عالم الغيب والشهادة وانه يعلم
خائنة الاعين وما تخفي الصدور من غير فرق بين الكلي والجزئي ولا تمييز بين
الثابت الدائم وبين الكاين الفاسد وعلى هذا شرعوا العبادات المشتملة على
الدعوات والمناجاة التي تدل على انه يسمع ويرى ويجيب وهو بالمنظر الاعلى

فالقلوب تقصد نحوه والايدى ترفع اليه والابصار تخشع له والرقاب تخضع
لقدرته وعزته والالسن تضرع الى عفوه ورحمته فيستغنى ولا يستغنى عنه
ويرغب اليه ولا يرغب عنه ولا تفنى خزاينه المسايل ولا تبدل لحكمته الوسايط
ولا ينقطع عن حوايج المحتاجين ولا يعنيه دعاء الداعين فهذا وامثاله
لعلمه بالجزئيات والكليات بل علمه فوق القسمين واحاطته اعلى من الطريقين
بل من مخلوقاته من هو بهذه الصفة اعنى العقل يدرك الكلى والحس يدرك الجزئى
وعلمه تع وراء العقل والحس جميعا لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو
اللطيف الخبير وقد قال الحكما الذين هم اساطين الحكمة ان الاول لا يدرك من نحو
ذاته وانما يدرك من نحو اثاره وانما يدرك كل مدرك بقدر الاثر الذى اودع
فيه ونظر عليه وكل حيوان يسبحه بقدر ما احتمل من صنعته (صبغه) ووجد اثره فى
طبعه ولما كان حظ الانسان من صنايعه اوفر ونصيبه من الطافه اكثر كان
معرفته اقوى وتسبيحه اوفى واذا كانت رتبة الملائكة المقربين الذين هم فى اعلى
عليين ارفع واعلى ولطايف الصنع فى جواهرهم اسنى وابهى كان معارفهم
اصفى وكما لا يمكن ان يقف الحيوان على وجوه معارف الانسان كذا لا يمكن ان
يقف الانسان على وجوه معارف المقربين من الملائكة فلا يقف الكل على — يوقف
وجه احاطة البارى تعالى بجميع الموجودات جملتها وتفاصيلها وكلياتها و
جزئياتها ولا يشغله كلى عن كلى ولا جزئى عن جزئى وكلاهما بالنسبة اليه
سواء ولم يلزم ان يقال انه علم الاشيا قبل كونها او بعد كونها فان قبل وبعد
ومع احكام زمانية وعلمه تع ليس بزمانى بل الازمنة بالنسبة اليه على السواء ليس
اذا فعله كليا خرج عن ان يكون زمانيا كما ظنه فى الكسوف بل العلم الزمانى
يتغير بتغير الزمان والغير الزمانى لا يتغير بتغير الزمان البتة وقد يجوز ان يكون

كليا

كليا فهو فى زمان بل الكلى لا يتصور فى حقه تع كالقضايا الحملية والشرطية
التى استعملها فى الكسوف يعنى ان كان كذا فيكون كذا وعلم البارى تع
اعلى من ذلك فلا يكون مشروطا بان كان كذا كان كذا ومن العجب انه فسر التعقل
والعلو بالتجريد عن المادة تارة وبالابداع اخرى وما هو مجرد عن المادة كيف
يتصور ان يكون فعليا لان التجريد نفى فى المعنى اى ليس هو فى مادة وان كان
فعليا اى موجبا للفعل والوجود كيف يكون كليا اذ الكلى ليس يوجد بالفعل
فى الاعيان فيحصل من ذلك كله ان علمه تع فوق القسمين واعلى الوجهين ونسبته
الى الكليات والجزئيات والازمنة المتغيرة والامكنة المختلفة نسبة واحدة الا يعلم — المتغيرات المختلفات
من خلق وهو اللطيف الخبير لسنا نختار ان حمل العاقل على الانسان وعلى الملك
حمل باشتراك الاسم فان العقل الذى هو للانسان وللملك يكون باشتراك
الاسم فالملائكة لا يعقلون الاشياء تصورا وتصديقا بواسطة الحد والقياس
بل تعقلاتهم خارجة عن القسمين فما ظنك بعلم خارج من الاقسام كلها اتفاقا — بعلم اع
انه كلى او جزئى ومن دعاء الصالحين يا من لا تراه العيون يا من لا تخالطه الظنون
يا من لا يصفه الواصفون اى هو اعلى من الحس والخيال والعقل ثم يقولون يا
من حين ابتغيته اجده يا من حين اعبده اسكن اليه يا من اذا علم يحدث الشئ
يحفظه يا من اذا حيل بينى وبين الاستجارة اجرنى (اجابنى) قال المسالة الثالثة فى حدوث
العالم اعلم ان الفلاسفة على ثلثة اراء فى هذه المسئلة فجماعة الاوايل الذين هم
اساطين الحكمة من الملطية وساميا صاروا الى القول بحدوث موجودات العالم
بمباديها ومركباتها كما صار اليه جماعة من المسلمين وطايفة من اثينية واصحاب — وبسايطها
الرواق صاروا الى قدم مباديها من العقل والنفس والمفارقات والبسايط دون
المتوسطات والمركبات فان المبادى فوق الدهر والزمان فلا يتحقق فيها حدوث — البسيطات

بخلاف المركبات التي هي تحت الدهر والزمان ومنعوا كون الحركات سرمدية
ونقرب من مذهبهم مذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات
والحروف ومذهب ارسطو ومن تابعه من تلامذته ومتاخري فلاسفة
الاسلام ان العالم قديم وان الحركات الدورية سرمدية اقول هذا نقل
المذاهب والذي قال بمذهب جماعة من المسلمين من القول بقدم الكلمات
والحروف والذين يقولون بقدم الكلام من الاصوات والحروف طائفة ينكرون
البحث والكلام في العقليات ويقتصرون على النقليات كاصحاب احمد بن
حنبل وغيره من الذاهبين مذهب السلف ويعدون تلك الاصوات
والحروف من صفات الله قديمة لله تعالى ليسوا يقولون بقدم العالم ولا بقدم
شيء منها واما الذين يقولون بقدم كلمات وحروف غير هذه المؤلفة من
الاصوات والحروف يثبتون واسطة بين الخالق والخلق فيسمونه بالكلمة
وربما يتعدد بحسب الاشخاص فيكون كلمات فهم الباطنية ويميل اليهم المصنف
قال ونحن نقدم قبل الخوض فيما ذكره ابن سينا مقدمتين احديهما في بيان
معنى التناهي واللاتناهي في اي قسم من الاقسام لا يجب والثانية في بيان معنى
التقدم والتاخر والمعية وانها على كم وجه يكون المقدمة الاولى قالوا التناهي
قد يكون حسيا وقد يكون عقليا فالتناهي الحسي قد يكون بحد حسي وذلك
على قسمين مكاني وزماني فالمكاني كما ينتهي حد جسم بحد جسم واتفقوا على ان
جسما لا يتناهى بعدا في جميع الجهات او في جهة واحدة مستحيل والزماني كما
ينتهي حد وقت جسم بوقت وقد قال المتاخرون ان اوقاتا لا تتناهى
متعاقبة في الوجود وكحركات ومتحركات لا تتناهى متعاقبة في الوجود غير
مستحيل اقول التناهي الزماني لا يدرك بالاحساس والتناهي الحسي لا يقتصر

على الاجسام

على الاجسام بل ربما يكون الخلا والى الخلا قال واما التناهي العقلي فانما
يكون بحد عقلي وذلك على قسمين حد مركب من مقومات الشيء او رسم مركب
من لوازم الشيء يمنع ويجمع وحقائق يتميز الموجودات العقلية بها من غير
ان يكون مركبة من مقومات جهتها كالمفارقات وقد اجمعوا على ان عللا
ومعلولات لا تتناهى مستحيل الوجود وقال المتاخرون منهم ان نفوسا و
عقولا معا في الوجود او متعاقبة غير متناهية غير مستحيل والضابط لذلك ان كل
ما له وضع حسي كالجسم او وضع عقلي مثل العلة والمعلول فان ما لا يتناهى
فيه مستحيل وما ليس له وضع حسي كالحركات الدورية او عقلي كالنفوس
الانسانية فان ما لا يتناهى فيه غير مستحيل اقول هذا ضابط فاسد فان
العلل والمعلولات ليس لها وضع حسي ولا النفوس الانسانية وهي ايضا اذا قيل
تعلق اشخاصها بها بالازمنة المتعاقبة كان لها وضع عقلي والضابط الصحيح
ان الشيء الموصوف باللانهاية لا بد وان يكون له امتداد على سبيل الاتصال كما
في الابعاد او على سبيل الانفصال كما في الاعداد فاما ان يكون له ترتيب في سمت
ذلك الامتداد واما ان لا يكون وكل واحد من القسمين فاما ان توجد جميعه
دفعة او لا يوجد وهذه اربعة اقسام احدها ما له ترتيب ويوجد جميعها
دفعة وهو ممتنع الوجود اما من المتصلات فكالبعد الغير المتناهي خلاء كان او
ملاء واما من المنفصلات فكالعلل والمعلولات والثاني ما له ترتيب ولا يوجد
جميعه دفعة وهو ممكن الوجود اما من المتصلات فكالدهر الممتد في جانب الماضي
الى الازل وفي جانب المستقبل الى الابد واما من المنفصلات فكالصور والاعراض
المتعاقبة على المادة الواحدة في الجانبين والثالث ما ليس له ترتيب ويوجد
دفعة وهو ممكن الوجود فالمنفصلات كالنفوس الانسانية الموجودة في زمان

٥٢

واحد وغير ممكن في المتصلات لانه ليس بمعقول والرابع ما ليس له ترتيب ولا (في المنفصلات)
يوجد دفعة وهو ممكن الوجود في المنفصلات كالاشخاص الانسانية الموجودة
في الزمان الماضي الى الآن وغير ممكن في المتصلات لما مر ومعنى ههنا متناهية ولا متناهية (دفعة)
في الشدة والقوة لم يدخل في هذه الاقسام الا بالعرض **قال** والمقدمة الثانية
في التقدم والتاخر والمعية التقدم قد يكون زمانيا كتقدم الوالد على الولد
وقد يكون مكانيا كتقدم الامام على الماموم وقد يكون شرفيا كتقدم العالم
على الجاهل وقد يكون ذاتيا كتقدم العلة على المعلول وزاد فيه بعضهم خامسا (وزادوا)
وهو التقدم بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين **اقول** قد ترك قسما آخر
وهو كتقدم الاجناس على الانواع والانواع على الاشخاص والصواب ان يكون
هذا القسم والذي سماه مكانيا كلاهما قسما واحدا ويسمى بالوضع لانه اذا
جعل المبدأ جانب المحراب والجنس الاعلى كان الامام متقدما على الماموم والجنس
على النوع واذا جعل المبدأ من الجانب المقابل له كان الماموم متقدما على الامام
والاشخاص على الانواع والانواع على الاشخاص **قال** ويمكن ان يزاد فيه معنى سادس
وهو التقدم بالوجود فقط وهو كتقدم الموجد على الموجد **اقول** هذا هو تقدم العلة (تقدم)
على المعلول المسمى بالذاتي وقد زاد فيها المتكلمون قسما آخر سموه بالتقدم
الرتبي قالوا كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وهو ليس بزماني لان
الزمان لو وقع في زمان لتسلسل وقيل فيه ليس من شرط التقدم الزماني ان يكون
بزمان غير المتقدم والمتاخر بل انه حتى يتناول ما يكون الزمان فيه نفس
المتقدم والمتاخر قال المتكلمون العدم السابق على الحادث الوجود الذي
هو المعلول الاول ليس نفس الزمان ولا واقعا فيه فهو متقدم بالرتبة وحينئذ
بانه واقع في زمان مقدر والا لامكن اجتماعه مع الوجود الحادث المعلوم [illegible]

المصابيح

المصابيح هذا البحث وهو متعلق بالحدوث **قال** وحصر الاقسام فيما
ذكرناه ليس امرا مبرهنا عليه فمن زاد او نقص اذا ظهر المعنى كان مصيبا
وكما ان التقدم والتاخر يرجعان الى هذه الاقسام المحصورة كذلك المعية
ترجع اليها بحسبها فقد يكون الشيء مع الشيء زمانا ومكانا وشرفا وذاتا
وطبعا ووجودا وقد يكون معا انه معه زمانا يكون متقدما عليه ذاتا او
بالعكس وكذلك في كل قسمين ثم **اقول** قال فقال ابن سينا العالم موجود بوجود
الباري تع دائم الوجود بدوامه والباري تع متقدم على العالم بالذات تقدم
العلة على المعلول لكن العالم دائم الوجود بدوامه وشرع في الاستدلال على ما قال
وهو ان العقل الصريح الذي لم يكذب يشهد ان الذات الواحدة اذا كانت
من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد عنها فيما قبل شيء وهي الآن كذلك فالآن
ايضا لا يوجد عنها شيء وايضا واذا صار الآن يوجد عنها شيء فقد حدث في
الذات قصد او ارادة او طبع او قدرة او تمكن او شيء مما يشبه هذا لم يكن
وان الممكن ان يوجد وان لا يوجد لا يخرج الى الفعل ولا يترجح له ان يوجد الا
بسبب فاذا كانت هذه الذات التي هي العلة لا تترجح فاذا ترجح فلا بد من سبب
مرجح والا كان نسبتها الى ذلك الممكن على ما كان قبل ولم يحدث لها نسبة اخرى
فيكون الامر بحاله وكان الامكان امكانا صرفا واذا ثبت لها نسبة فقد حدث (احدث)
امر لم يكن ولا بد ان يحدث في ذاته او خارجا عن ذاته وكلاهما محال وقال ايضا
كيف يتميز في العدم وقت ترك ووقت شروع وبماذا يخالف الوقت الوقت و
ايضا فان الحادث لا يحدث الا بحدوث حال في المبدأ فلا يخلو اما ان يكون ذلك
ارادة او غرضا والا فالطبع لا يحدث والقسر ولا الاتفاق بعد وعلى كل حال
فلا بد من حدوث صفة او حال فان حدث في ذاته صار محلا للحوادث وان حدث

فی محل فلا محل قبل المحل وان حدث لا فی محل فالکلام فی ذلک الحادث
کالکلام فی العالم وقال ایضا الحق الاول مبدأ لا محالة والمبدأ سابق علی الفعل
فیما ذا سبق ابذاته ام بزمان فان سبق بذاته فقط فذلک حق ونحن نعترف
به وان سبق بزمان فکلامنا فی ذلک الزمان بعینه عاید ووجوده تعالی
لم یزل فالآن منه ایضا لم یزل فتقدیر تلک الآنات الغیر المتناهیة موجودات
غیر متناهیة وکلما الزمتمونا فی الحوادث التی لا تتناهی یلزمکم فی الازمنة
التی لا تتناهی وکذلک کلامنا فی الحرکات وکل متحرک یستدعی محرکا والمحرک ان
کان متحرکا لزم التسلسل فلا بد من محرک غیر متحرک وهو اما جسم او نفس او عقل
وبالجملة یجب ان یسبق المحرک بذاته ویقارنه فی زمانه وهو کالضوء من السراج
والشعاع من الشمس فانهما یتقاربان زمانا والسراج متقدم علی الضوء ولذلک
یقول وجد السراج فوجد الضوء ولا یمکنک ان تقول وجد الضوء فوجد السراج
وکذلک تقول تحرکت یدی فتحرک المفتاح فی کمی ولا یمکنک ان تعکس ذلک
الی ههنا نقلته ثم ابتدأ بفصل سماه الاعتراض علیه **فقال** نتکلم اولا فی الدعوی
والفتوی ونبین فیها اشتراکا فی لفظ الدوام والوجود وما لم یتخلص محل
النزاع عن وجوه الاشتراک لم یتبین وجه الاختلاف فقولوا اولا العالم موجب
فوجوده یشتمل علی قلیل اشتباه وکان من حقه ان یقول العالم موجود بایجاده
حتی یشعر ذلک بالتقدم الوجودی الذاتی **اقول** اعترف ههنا بان القسم الذی
زاده فی اقسام التقدم وسماه بالتقدم بالوجود فقط وهو سادس الاقسام
هذا التقدم الذاتی الذی جعل رابع الاقسام بعینه ثم ان اراد بقوله موجود
بایجاده انه متقدم بالوجود فقد جعل الوجود مشترکا لان المتقدم یجب
ان یکون مشارکا للمتاخر فیما هو متقدم به ثم انه عبر عنه بمعنی وذلک المعنی

هو التقدم

هو

هو التقدم فلذلک لا یکون لما یقع فی الزمان او المکان علی ما یقع فیهما تقدم
ولا لما له شرف علی ما لا یکون له مدخل فی معنی الشرف تقدم وان اراد به ذلک
معنی آخر فکان من الواجب علیه ان یجعل هذا التقدم نوعا سابعا
فانه لم یشر الی ذلک فیما تقدم **قال** وقوله دایم الوجود بدوام فلفظ الدوام — بان لفظ
مشترک فان دوام الوجود للباری تع لیس بمعنی دوام الوجود العالم بل
دوام الوجود له بمعنی انه واجب الوجود بذاته والواجب ما اذا افترض عدمه — فرض
لزم منه محال ودوام الوجود للعالم بمعنی استمرار الزمان علیه او بمعنی انه واجب
بغیره ولو فرض عدمه لم یلزم منه محال فلم یتلازما فی الوجود ابتداء ودواما
اقول لیس المفهوم من الدوام هو کون الشیء واجب الوجود لان الدوام لا
یتحقق معناه من غیر تصور زمان موجود او مقدر ولیس الواجب کذلک بل یلزم
الواجب من حیث امتناع ارتفاع وجوده وهو ان لا یمکن ان یفرض وقت
یصدق فی ذلک الوقت ان الواجب ثم یرتفع الوجود وهذا هو معنی دوام واجب
الوجود ولیس دوام وجود العالم استمرار الزمان علیه فان الزمان انما
استمر علی شیء غیره وهو من جملة العالم فکیف یستمر علی جزء من العالم هو علة
الزمان وعلی جزء هو الزمان بعینه بل یستمر علی جزء ویکون وجوده فی
الزمان او مع الزمان والزمان ملزوم العالم من حیث امتناع ارتفاع وجوده
بالنظر الی علته وهو ان لا یمکن ان یفرض وقت یصدق فی ذلک الوقت ان
العالم مرتفع الوجود وعلته موجودة وهذا المعنی لا یباین المعنی الاول
الا بما لیس له مدخل فی معنی الدوام فلهذا المعنی المشترک یصح ان یقال
العالم دایم الوجود بدوام باریه تع **قال** فلم یکن الدوام فی الوجودین بمعنی
واحد بل بمعنیین مختلفین فی الحقیقة ولم یکن الوجود فی الدوامین بمعنی واحد

بل بمعنيين مختلفين في الحقيقة فالفتوى غير ملخصة واكثر الاختلافات بين
العلما من اشتراك الالفاظ اقول وقد مر بيان ان الدوام والوجود فيهما
بمعنى واحد قال ثم الآية الكبرى التي استعظموها من ابن سينا هي قضايا
وهمية ومقدمات خيالية خيل من تبحره اليهم انها تسعى فاوجس في نفسه خيفة
موسى قلنا لا تخف انك انت الاعلى ومن بعينها شبه الكرامية في المكان نقلها
الى الزمان ولسنا ممن يتقعقع بالشنان اقول هذه كما ترى كلمات مسجعة
وعبارات مزخرفة لا فايدة فيها والكرامية منسوبة الى ابي عبد الله محمد بن
كرام السجستاني الذي كان في ايام الطاهرية واثبت زمانا ومكانا للاول تعالى
بطريق الادلة الكلامية كما قال بها السلف من رواة الحديث من جهة النقل
فقط قال قوله ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكانت
لا يوجد عنها شيء فيما قبل شيء ومن الان كذلك فالان ايضا لا يوجد منها شيء قلنا
اثبت قبلا وآنا للعالم اذ قدرت زمانا او زمانين احدهما متقدم والآخر
مقارن فان قدر تعالى مذهب الخصم فالخصم ليس يثبت وراء العالم زمانا
البتة لا متقدما فيسمى قبلا ولا مقارنا فيسمى الآن كما لم يثبت وراء العالم مكانا
البتة لا خلا ولا ملا اقول القايلون بالحدوث على الوجه الذي لا يجامع العدم
السابق مع الوجود الحادث يقولون بقبلية تنصرم وتعدم متجدد وهو
الزمان وكذلك يقولون الباري تعالى متقدم على العالم بتقدير ازمنة لا نهاية لها
فاذا فسروا الازل قالوا هو تقدير ازمنة ماضية لا نهاية لها وبعضهم قال
هو استمرار وجود في جانب الماضي الى غير نهاية وفي كل هذا تقدير الزمان
ظاهر وانما لم يقولوا بالزمان لان الزمان عندهم حركة السماء والشمس وقد
فرضوا هناك عدمها فكيف يثبتون حركتها واما قوله وكما لم يثبت وراء العالم

مكانا

مكانا البتة لا خلا ولا ملا فهو افتراء عليهم لانهم يقولون بخلاء لا نهاية له
والقول بان ما وراء العالم ليس بخلاء ولا بملاء ولا بمكان قول ارسطو واتباعه
فالمصادر ركب ههنا مذهب من يقول بالحدوث على زعم نفسه من غير
موافقة له في ذلك والقول بنفي المكان خارج العالم على مذهب ارسطو
واستدل بالاخير على الاول على طريقة الفقهاء في قياسهم قال وهذا كما تقول
الكرامية ان الذات الواحدة اذا كانت من جميع جهاتها كما كانت وكان لا يوجد
معها شيء ثم وجد منها شيء فلا بد وان تكون بجهة منها مباينة عنها بينونة متناهية
او غير متناهية اقول لا تقول الكرامية هكذا بل يقولون كل موجودين متناهيين الكراميون
فلا بد من ان يكون احدهما في جهة من الآخر وان ثبت انهم قالوا هكذا فما وجه
الدلالة من هذا على ما ذهب اليه من القياس الذي هو حمل الشبيه على الشبيه
ان ههنا ليس فيهما معنى جامع قال وتقدير وقت الترك ووقت الفعل كتقدير
مكان فارغ ومكان مشغول اقول هذا لا يقتضي ان يكون حكم احدهما حكم
الآخر قال وانت تعرف انه لما لم يكن وجود الباري تعالى مكانيا لم ينسب اليه
مكان فارغ ولا مكان مشغول كذلك لما لم يكن وجوده جلت عظمته زمانيا لم يجز
ان ينسب اليه وقت فارغ ووقت مشغول حتى يسمى احدهما وقت الفعل
والثاني فعلا اقول فاذا لم يجز ان ينسب اليه هذا فاما ان لا يوجد وقت هو فاعل
او لا يوجد وقت هو ليس بفاعل والاول قول بانه لم يصدر عنه شيء اصلا
والباقي قول ابن سينا قال فان قال انك لم تثبت قبلا على العالم ولا زمانا
متناهيا او غير متناه فقد قضيت بتلازم وجودين وجود الصانع ووجود
المصنوع وكذا اذا لم تثبت وقتا لترك الفعل ووقتا للفعل فقد صرحت بالتلازم
قلت انه اساء سمعا فاساء اجابة انما يلزم التلازم في الوجود والزمان اذا كان

الموجود قابلا للزمان وقد بينا ان العالم لا يجوز ان يكون معه تع زمانا لانه
توجب ان يكون وجوده زمانيا فالتلازم والاقتران والزمان مستحيل
والسبق والتقدم الزماني ايضا مستحيل وهو كسؤال الكرامي حيث قال
انك لم تثبت بينونة وراء العالم متناهية او غير متناهية فقد نفيت
تبلك ثم وجودي الصانع والمصنوع لكنه لا يلزم اذ ليس وجوده مع مكانيا
اقول اذا اعترف بان العالم لا قبل له فقد قال بالقدم فانه لا معنى للقدم
الا هذا ثم انه اورد تشبيها للزمان بالمكان حتى تثبت بفساد مذهب الكرامي
مذهبا جديدا قصده فانه لا يخلص مما يحذره وذلك ان ابن سينا نفى
بازمنة متعاقبة في جانب الماضي لا نهاية لها وصور واعراض متعاقبة في
تلك الازمنة لا نهاية لها وهي المسماة بحوادث لا اول لها فكيف يبطل هذا
وان هذا هو الغلط تقسم في باب حدوث العالم دون ما يكرره من التشبيهات
والتطبيقات وما على القايل بهذا القول اذا النافي لم من وجود الكرامية
وعدمه ومن كون الصانع مع الزمان او ليس معه قال انك اذا قلت لم يفعل
ثم فعل وقتا ما عطلته عن الفعل حتى يمر فيه وقت ترك ووقت شروع و
ان لم تثبت وقت التعطيل والترك فقد وافقتني في الايجاب فاني اقول لا يجوز
ان يتعطل الجواد عن الجود فيما لا يزال قلت ولا يلزم من قولنا لم يفعل وقت
تعطيل ووقت شروع فان في العبارة تجوزا وتوسعا فان في لم يفعل اشعارا
بالماضي وفي ثم فعل دلالة على المستقبل وليس في العدم ماض ومستقبل
اقول يحال على نفسه ما يحرم على غيره تحكما فهو يجوز ان يكون في قوله لم يفعل
ثم فعل معنى ما يريده توسعا ولا يجوز ان يكون في قول من يقول الباري تعالى لم يفعل
ثم فعل بمعنى نفي الاجتماع بينهما يجوز ولا يقول يلزم ان يكون الباري في

الزمان

الزمان وهذا كما تراه قال وهو كما يقول الخصم ابدع العقل ثم ابدع
النفس ثم ابدع الهيولى ثم ابدع الجسم ولم يشعر ذلك بالماضي وتفاوت
الزمان بعده اقول هو يقول بتقدم وتاخر غير زمانيين ولذلك
يقول ثم فان قلت انت تقدم العدم على الوجود والترك على الفعل مثل
هذا فهو غير مذهب خصمك فاذن استشهادك بقوله يكون عليك لا لك قال
وليس في العقل وقت قبل الوقت ولا وقت مع العقل كما ليس في العقل عالم
آخر وراء العالم فوقا ولا مع العالم مباينا ولا مماسا ولا دون العالم تحتا
اقول قولك ليس في العقل وقت قبل الوقت خلط وهذيان فان ابن سينا
يقول ليس للوقت قبل اصلا فانت تقول ليس وقت قبل الوقت اين لك
قبل الوقت حتى يكون فيه وقت ام لا وقولك لا وقت مع العقل هو لا يسلمك
فهو دعوى بلا بينة وقولك كما ليس في العقل عالم وراء العالم فالكرامي يقول
بل عالم هناك وراء العالم واين دليلك على نفيه قال واني لا اثبت التعطيل
عن الفعل الا حيث تصور وجود الفعل اذا الفعل ما له اول والاول ما ليس له
اول فالجمع بين ما له اول وبين ما لا اول له محال اقول صرح ههنا بانه
يقوله للتشوق وطلب الجاه عند العوام كما هو عادة المتكلمين ولا يريد
به الحق فانه اثبت انواع التقدم في المقدمة الثانية ويعلم ان الفعل له
اول بمعنى الاولية الذاتية والازلي له اول بمعنى الاولية الزمانية وقد صرح
بان الجمع بينهما ليس بممتنع في تلك المقدمة فانظر اليه كيف يقول هذا مع
اعترافه ببطلان قوله في مقدماته قال وانت اذا قلت انه صانع في الازل
فقد جمعت بين طرفي نقيض بمعنى اثبات الاولية ونفي الاولية اقول هذا اذا
كانت الاولية فيهما بمعنى واحد وليس كذلك باعترافك حيث قلت وقد يكون

معها انه معه زمانا يكون متقدما عليه ذاتا او بالعكس وكذا في كلا قسمين
اقول فهلا قلت لا يجوز ان يتعطل الجواد عن افاضة الجود حيث يتصور الجود — اذا لم يكن تصور الجود
الجود فلا يسمى ذلك تعطيلا اليس انه لو قال قايل اذا لم يوجد الصانع جسما
ذاهبا في الجهات غير متناه فقد تعطل عن افاضة الجود او انتقص
جوده عن كماله قيل اذا لم يكن وجود جسم غير متناه رجع النقص الى قابل
الجود لا الى الجواد المفيض قال اذا لم يكن تصور الجود فلا يكون هناك جود
اصلا لان الجواد يكون باضافته الى الجود جوادا وهو مطالب ههنا بامتناع
زمان لا نهاية له في جهة الماضي ولا يغنيه التكرار ولا التمثيل بل عليه اقامة
الدليل الذي لا يعم حوله اقول ناقلا عن ابن سينا فقد تصور عنده
في قضية العقل جواز ان يخلق العالم قبل وقت بزمان فاذا كان ذلك متصورا — قضايا
ولم يخلق فقد تعطل عن الجود ثم قال عليه التصور العقلي في الزمان كالتقدير — اذا الزمان
العقلي في المكان حذو القذة بالقذة والنعل بالنعل فانه يتصور والعقل
بعد هذا العالم عالما اخر فوقا او تحتا ويقدر جرما اكبر مما هو عليه
او اصغر لكن بشرط ان يكون متناهي الذات اذا قام الدليل على ان جسما لا يتناهى
غير ممكن لكن يقدر العقل قبل العالم وقتا او موجودا بزمان ولكن بشرط ان يكون
متناهيا فان زمانا لا يتناهى غير ممكن كما سنبين اقول يتوقف لك ابن سينا
بين ههنا لكنه قال سنبين الكيفية تصور تقدير الوقت عند فرض الوقت متناهيا
ولا يلزم ابن سينا ان يكون حكم تقدير الوقت حكم تقدير الخلا بعد ان قام
على امتناع الثاني دليل وعلى امكان الاول بل على وجوده قدره دليل قال اقول ولا
عنه قال الجسم وضع طبيعي فلا يمكن فرض اللانهاية فيه وليس للزمان وضع
طبيعي ولا ترتيب عقلي فيتصور فرض اللانهاية فيه ثم قال عليه قلت هذا الفرق

بين

بين الصورتين ليس بموثر لان البرهان الذي دل على استحالة وجود جسم
لا يتناهى بعدا هو بعينه يدل على استحالة وجود مدة لا تتناهى زمانا ووجود
النفوس الانسانية لا يتناهى عددا الا الاوسط فيه امور اولية منها ان الاقل — الانسانية
من الاعداد الموجودة لا يكون مثل الاكثر ومنها ان الاقل والاكثر انما يكونان
في العدد المتناهي وما لا يتناهى لا يتصور فيه الاقل والاكثر ومنها انه لا يتحقق
في غير المتناهي جزء معلوم مثل النصف والثلث والربع ونحن نركب من هذه المقدمات
المركبات برهانا في كل صورة ولنفرض الكلام اولا في النفوس الانسانية فنقول
لو جعلت الموجودة ما لا يتناهى من النفوس الانسانية يوم الاحد لما امكن
ان يزداد باعداد من النفوس في يوم الاثنين فان ما لا يتناهى عددا لا يزداد
بعد ولكن قد ازداد فاستثنينا نقيض التالي انتج نقيض المقدم اقول اما
قوله ففيه فساد لان ابن سينا لم يحتج الى الوضع الذي للجسم ان يكون طبيعيا
ولم يتفرغ عن هذا الزمان الترتيب العقلي بل انما فرق بينهما بوجود الامتداد
وعدمه واما ادعاه بان البرهان الذي دل على استحالة الجسم غير متناه يدل
على استحالة الزمان او نفوس غير متناهية فغلط والامور الاولية التي زعم انها
اوسط لكل البرهان ليست باولية بيانه ان اولها قوله الاقل من الاعداد
الموجودة لا يكون مثل الاكثر وهو لا يمكن ان يستعمل في الزمان لانه يختص
بالاعداد الموجودة واعداد الزمان ليست بموجودة وايضا ان كان الشيء له
جهتان احدهما متناهية والاخرى غير متناهية فالاقل والاكثر يتصوران
في الجهة الاولى دون الاخرى ولا يقتضي ذلك تناهي الاخرى وثانيها قوله
ان الاقل والاكثر انما يكونان في العدد المتناهي وما لا يتناهى لا يتصور فيه
الاقل والاكثر وهو غير محصل لان تضعيف الواحد مرات لا تتناهى اقل من تضعيف

الاثنين بمرات لا يتناهى و هذا اكثر منه مع انهما غير متناهيين ثم انه قيد
جهة للاستعداد الذى فيها النهاية و اللانهاية فتكون الاولية تلك الجهة متناهيا هنا
ولا يلزم ان يكون الاكثر منه متناهيا و ثالثها قوله لا يتحقق في غير المتناهي جزء
معلوم مثل النصف انه غير محصل فانه ان اراد بالجزء المعلوم جزءا اضافيا
الى الكل كالنصف فهو حق لكنه ليس بنافع له وان اراد به جزءا كيف كان فباطل
فان المتناهي جزء متحقق من غير المتناهي فهذه مقدمات ادعى برهانه على
امتناع النفوس الانسانية بان ما لا يتناهى عددا لا يزداد بعدده ثم لا يخفى
لان النفوس متناهية من جهة انتهائها يوم الاحد غير متناهية من جهة
وجودها في كل يوم قبل كل يوم الى الازل وانه يزاد في الجهة المتناهية ليس يمتنع
ولا بمقتضى لنهاية في الجهة الاخرى واما المنطقة بان استثنا النقيض التالي
انتج نقيض المقدم فاظهار لوقوفه على علم المنطق و فضله لا يسمن ولا يغنيه قال مجموع
و تركيب اخر ان النفوس لو كانت غير متناهية في يوم الاحد و هي بعينها متناهية
في يوم الاثنين كان الاقل مثل الاكثر واذا تناهت النفوس عددا فلا بد ان تبتدى
من نفس ليس قبلها نفس فتناهي الاشخاص ولا بد ان يبتدى من شخص ليس
قبله شخص فتناهي الحركات والحركات ولا بد ان يبتدى من حركة ليس قبلها حركة
فيتناهى الزمان العاد للحركات ولا بد ان يبتدى من زمان ليس قبله زمان
وذلك ما اردنا ان نبين اقول اعاذنا الله من سوء التمييز اليس لهذه النفوس
امتداد في جهة الماضي من يوم الاثنين متناهيه وامتداد في جهة المستقبل الى
تناهيه بعرضها لنهاية وهي الى يوم الاحد فهذا التناهي كيف اقتضى ذلك التناهي
بالزيادة في هذه الطرق الدالة على النهاية فيه و هذه النهاية مستغنية
عن الاثبات وان قلت ان مجموع النفوس من الازل الى يوم الاحد اقل من مجموع

النفوس

النفوس من الازل الى يوم الاثنين ولا نسلم لك ان هذه العلة تقتضي
التناهي فانها ليست اولية ولا برهان عليه واما باقي الكلام فبناء على
الفاسد قال وتركيب اخر ان كل حادث بسبب فهو يتوقف على وجوده فيتوقف
على وجود سببه فلو توقف وجود ذلك السبب على وجود سبب اخر لادى الى
القسم وهو باطل لعلة التوقف فان ما يتوقف وجوده على وجود شيء لم يكن
تحصيل وجوده الا وقد كان الشيء وجد قبله فلو توقف كل سبب على سبب
الى ما لا نهاية له لم يمكن تحصيل هذا السبب الذي وقع الغرض فيه لتوقف مالا يتناهى
وجوده على وجود ما لا يتناهى متعاقبة او محصورة في الوجود وذلك غير ممكن
اقول توقف وجود الشيء على الاشياء التي لا تتناهى ولا تجتمع في الوجود مما
يقول به ابن سينا وتوقفه على الاشياء التي لا تتناهى وتجتمع في الوجود مما
يمنعه فاضاف جميعها اى ادعى من غير تمييز وبيان وايراد برهان انهما محال
فيقال له يا ابن عن ابن سينا لم قلت ان ذلك غير ممكن بالبديهة فلو كان
بديهيا لما خالف العقلاء فيه فان اصحابك يجدون البديهي بخلافه ام بالبرهان
فاين قال فنقل هذا البرهان بعينه الى الاشخاص الانسانية فنقول
هذا الانسان ويشير به الى زيد قد توقف وجوده على وجود النطفة التي
خلق منها ووجود تلك النطفة قد توقف على وجود انسان اخر حصل منه
النطفة فكذلك يتسلسل الى ما لا نهاية له وذلك باطل اقول هذا مثال يصلح لمعلمي
الصبيان ان يفهمهم معنى التسلسل والكلام في بطلانه الذي ادعاه من غير بينة
قال وقد اتفقنا على استحالة وجود علل ومعلولات بلا نهاية الا انهم اجروا
هذا الحكم في العلل الفاعلية ونحن التزمنا غير ذلك في العلل المادية والعلل بوانقها
ية توقف المعلولات عليها متساوية اقول لم يفرق خصومه بين العلل الفاعلية

والمادية وانما لم يذكروا المادية لان المادة لا يمكن ان تكون لها مادة تنتهي
الى ما لا يتناهى وذلك لان الابليس بمادة للنطفة انما هو محل الحدوث
مادة نطفة الاب واذا لم يكن الامانة الابن فليس مادة الاب مادة الابن
فليس هذا القسم في العلل المادية والممتنع عندهم هو امتناع قسم العلل
الموجودة معا والصادع ما يتوهم لحل النزاع وتكرير الكلام وتكثيره من غير فايدة
قال فاذا اثبتنا ان النفوس والاشخاص متناهية وانما يبتدى من مبدا لها
سواء كانت متعاقبة في الوجود او كانت معا في الوجود غير متعاقبة ثبت بعد
ذلك ان الحركات الدورية والمتحركات متناهية لانها لو كانت دايمة الحركة
كانت المواليد من تلك الحركات دايمة الوجود غير متناهية وقد ثبت انها
متناهية فالزمان الذي هو عاد للحركات يجب ان يكون متناهيا وهذا
غاية ما اوردناه اقول لم يحتج في تناهي الزمان الى توسط الحركات والمتحركات
بل لو قال في اجزاء الزمان من الايام والساعات او في الشهور والايام ما قال
في الاشخاص كان كما ذكر ولما كان راضيا بالذي فما هذا التطويل الذي لا
فايدة فيه الا اضاع الزمان قال ونقول ايضا البرهان الذي اورد متى
على استحالة بعد لا يتناهى او جسم لا يتناهى هو انك تفرض على سطح الجسم الغير
المتناهي نقطة وتقدر في وسمك بعدا لا يتناهى مبدؤها تلك النقطة وتفرض
خطا اخر على موازاة ذلك ناقصا منها بذراع ثم تطبق النقطة على النقطة والخط
على الخط فلا يخ اما ان يبقى الخطان غير متناهيين كان الاصغر مثل الاكبر
وان انتقص من الطرف الغير المتناهي بمقدار الذراع القاصر صار غير المتناهي
منقطعا متناهيا فلو ازيد صار متناهيا فبان انه لا يتصور جسم او بعد
في جسم غير متناه فننقل هذا البرهان بعينه الى اعداد النفوس الانسانية

واعداد

واعداد الحركات الدورية وهم لا يفرقون بين الصورتين لان الجسم له
وضع فيمكن ان يفرض فيه خطان يبتديان من نقطة الى ما لا نهاية له
والنفوس والحركات لا وضع لها قبل تجرد الوضع وغير الوضع لا تاثير
له في الفرق فان الخط المفروض في الجسم موهوم وكلما تقدر في الخط
الموهوم امكن تقديره في العدد الموهوم فافرض زيدا واجعله نقطة وافرض
اباءه الى ما لا يتناهى خطا مستقيما وافرض عمرا واجعله نقطة انقص من
زيد بابوين او ثلثة واجعل اباءه الى ما لا نهاية له خطا ثم قدر ان زيدا وعمرا (ما لا يتناهى)
توامان في الوجود وسق البرهان الى نهايته ونحن بينا بطلان ترتيب في
الاشخاص كما كان في العلل والمعلولات والترتيب في العلل والنفوس والاشخاص
كالوضع في الاجسام والابعاد والبرهان كالبرهان كون برهان اقول
برهان ابن سينا مبني على التطبيق والتطبيق لا يعقل الا في امتدادين
موجودين كما في الاجسام والامتداد الذي نفرضه في زيد واباءه وعمرو
واباءه ليسا بموجودين ولا بمتوهمين والذي نفرضه في النفوس الانسانية
الموجودة معا ليس فيه امتداد لا في الخارج ولا في العقل ولا في الوهم لان الوهم
لا يحيط بما لا يتناهى والعقل لا يحكم الا بما في الوجود ففي احدى صورتيه
يفقد الوجود وان وجد الامتداد وفي الثانية يفقد الامتداد وان فرض
الوجود ولذلك لم يمكن تطبيقهما لا في الوجود ولا في العقل ولا في الوهم فكيف
يكون سياقة البرهان فيهما متساوية وكيف كان البرهان ان كون برهان
بل كان كبرهان بفرس جواد مع فرس منحوت من جماد قال ثم اعلم ان الدود (فرس)
في النطفة والانسان والبيض والدجاج والحب والشجر انما ينقطع اذا عينت (الخ الاستدلال)
من احد الطرفين ولا نتوقف وجود احدهما على وجود الاخر ولم يكن يحصل (من الطرف الدود)

احدهما دون الاخر وذلك يؤدي الى ان لا يحصلا اصلا وقد حصلا فلا بد
من قطع الدور باحدهما والمبدا في الاشخاص الانسانية بالاكمل اولى
اقول احسنت يا علامة العلماء فيما تسال عنه العوام والصبيان فانه
ليس بدور الا في اللفظ لان الشيء اذا توقف وجوده على ما يحتاج في وجوده
الى قبله كذلك الشيء لا يكون دورا يؤدي الى ان يحصلا بل الى ما يتسلسل
والتسلسل ان استحال وجب ان يكون له مبدا فههنا اشتبه الدور بالتسلسل
على المصارع وليت شعري ما هذه الاولوية في جعل الشخص مبدا
دون النطفة نعم اذا كان احد طرفي الترديد بين افعاله واختياره بعض
حركاته دون بعض ترجح البعض على البعض بالاولوية اما ههنا فمن اين
حصل ان الشخص اولى بالمبدائية من النطفة ان لم تكن تمرا في الكتب الالهية
خلق آدم عليه ولذا كان المبدا بالاكمل اولى فلم لم يخلق الناس والاعلاء
كاملين والاشجار او لا مثمرة كاملة ثم رجعوا الى النطف والحبوب اليس هذا
حمقا وبلاهة وسخفا من القول اثبته في كتابه الذي صنفه على الرد على
افاضل الفلاسفة قال ومما استدل له على ابن سينا انه ذكر في الشفا ان
الاستدلال بالوجود على اثبات واجب الوجود وبواجب الوجود على الاشياء
اولى واشرف مما استدل المتحيرة فمن هذا قال لا اشكال ان وجودا وانه منقسم
الى واجب لذاته والى ممكن بذاته فتكلم على القسمين ثم قال عليه اذ كان
احد القسمين ممكنا باعتبار ذاته والممكن ما ليس بضروري الوجود ولا
ضروري العدم بل يستوي عند العقل طرفاه وجوده وعدمه واذا ترجح جانب
الوجود على العدم احتاج الى مرجح والى ههنا محل الاتفاق مع وضوح البرهان
فاقول المرجح لا يخلو اما ان يكون موجدا واما ان يكون موجبا اقول الى ههنا

كان

كان الكلام منتظما وحيث اشتغل بالتمرد افسد الكلام فان الموجب
لا يعاند الموجد حتى يقال اما واما قال وبطل ان يكون موجبا لان
الممكن ما تردد بين الوجود والعدم لا ما تردد بين الوجوب والامكان فالمرجح
اذا رجح الوجود على العدم لا مرجح الوجوب على الامكان فهو مفيد الوجود
لا مفيد الوجوب اقول لا يعنون بالموجب الا الذي نسميه مرجحا لان
المرجح ان جاز معه وجود الطرف المرجوح لا يكون هو مرجحا فان طريان
المرجوح على الراجح يقتضي رجحان المرجوح على الراجح وهو متناقض وان
لم يجز معه وجود الطرف المرجوح كان المرجح موجبا لانا ما نريد بالايجاب
الا عدم جواز وجود مقابل ما يوجبه قوله فالمرجح اذا رجح الوجود على العدم
قلنا هو من حيث هو مرجح موجب ومن حيث رجح الوجود موجد فهو موجب
وموجد معا واما قوله لا مرجح الوجوب على الامكان هذيان لا يعني له قال
بل الوجوب يلزمه بعد وجوده نظرا الى سببه اقول هذا الوجوب اللاحق
وليس الكلام فيه ههنا قال والوجود مستفاد له من الموجد نظرا الى ذاته
اذ الممكن غير ضروري الوجود والعدم ولا يبقى الممكن غير ضروري الوجوب والامكان
لان ذلك متناقض في نفسه لفظا ومعنى ويرجع حاصل القول الى ان الممكن
غير ضروري الامكان وكيف يكون ذلك والامكان ماهية وماهية الشيء ضرورية
له ولا تفارق الذات ذاته فيتعين ان المرجح موجد لا موجب ويسقط
التلازم الموهوم اصلا اقول صدق ان الممكن غير ضروري الوجود والعدم لكن
الوجود المستفاد من الموجد لا يوجد الا بعد ان يصير ضروري الوجود فيكون
موجده بذلك الاعتبار موجبا واما قوله القول بان الممكن غير ضروري الوجوب
والامكان متناقض كلام لا يتفوه عاقل قوله الممكن غير ضروري الوجود يجري مجرى

قوله الممكن غير واجب الوجود وقوله الممكن غير ضروري الامكان يجري مجرى قوله
الممكن غير واجب الامكان وقد يصح القولان معاً ان كان المراد بالوجوب
الذاتي في الاول وبالوجوب بالغير في الثاني ولا يصح احدهما بالعكس و
يكذب احدهما دون الآخر ان كان بمعنى واحد ولا يتنافيان لاختلاف
المحمولين قوله وكيف يكون ذلك والامكان هيئة قول بل كيف يكون الا (مكان الا)
لكنه هو كيفية نسبة ماهية الممكن الى وجوده او عدمه ماهية الممكن وقوله ماهية
الشيء ضرورية له ليس بحجة على كون الامكان ضرورياً للممكن بل الحجة هي ان
الصفة التي تقتضيه ذات الشيء ضرورية القبول لذاته فظهر ان قوله المرجح
موجِب لا موجَب وسقط التلازم الموهوم اصلاً قولنا لما **قال** ثم توضيح بحث
وهو انه متى يضاف الممكن الى الواجب وعلى كم وجه يضاف الفعل الى الفاعل
والمقدور الى القادر فاما ماهية ذلامية فلا نقله فراغ وشغل ووقت فعل ووقت
ترك اذ الاوقات متشابهة فلا يوثر وقت على وقت الا بسبب مخصص **اقول** (قوله متساوية)
كون الفعل في وقت لا يناقض كون الفاعل ليس في وقت والا لاستندت
الحوادث الزمانية الى غير العلة الاولى الموجد للزمان والزمانيات وقوله اذ
الاوقات متشابهة ليس مما يتعلق بقوله لامية فلا يصلح التعليل به **قال**
واذا كان الفاعل كما كان ولم يحدث امر فلم يحدث مخصص ولا مرجح سواء الاثر (تخصيص ولا مرجح)
وجوداً او سبقه **اقول** اذا لازمه وجوداً او سبقه سبقاً بالذات لم يحتج الى
تخصيص وترجيح بل يكون اللازم موجوداً مع الملزوم دائماً **قال** وعند القوم
المرجح للوجود على العدم في الممكن لذاته افاضة ذاته فيطالبون بنفي الافاضة
والايجاب ويتوهمون الذي اقتضى كونه مقتضياً موجباً كما طالبونا بوقت الافاضة (لم)
والايجاب **اقول** انهم يقولون بكون ذاته مقتضية للافاضة لذاته لا لشيء

غيره

غيره فلا يمكن للمصارع مطالبتهم بالمقتضي للموجب ولهم ان يطالبوه بتعيين
مخصص يخصص الافاضة والايجاب منه تعالى بوقت دون وقت **قال**
وكان نجابهم ان ذاتاً يفيض منها شيء اشرف من ذات لا يفيض منها شيء
قيل لهم هذا يشعر بانه استفاد الكمال من الافاضة وكمال الذات لا يستفيد
الكمال من غيره قالوا ان الفيض منه تبع لكماله لا ان كماله تبع للفيض قيل
لهم فلم يكن اذاً مفيضاً موجباً بالذات بل فاضت منه الموجودات ووجبت
من غير افاضته وايجابه **اقول** هذا الذي اجاب عنهم بان ذاتاً يفيض
منها شيء اشرف من التي لا يفيض منها شيء جواب لا يليق الا بامثال من
المذكورين الذين يتصورون الذوات متساوية في الذاتية ويمايزون بالشرف
والخسة وابن سينا واصحابه يقولون الايجاد التي تقتضيها ذوات العلل
لا تعلل بغيرها اعني لا يقال ان هذه العلة اوجبت هذه لذاتها للعلة الغائية
فان ذلك يشتمل على تناقض وقوله هذا يشعر صحيح لو قالوا انه اتى حتى
يحصل له شرف وهذا مما اخترعه هو وهم لا يقولون به وقوله اذا كان الفيض
تبعاً لكماله لا يكون مفيضاً بل يكون الموجودات عنه فايضة فجوابه ان الفيض
اذا اعتبر بنفسه كان فيضاً واذا اعتبر بالقياس الى مبدأه يكون افاضة
فلا تفاوت في الحقيقة كما قلت في التحريك والحركة **قال** وهذا حكم التبع
والتابع ابداً مع المتبوع في الوجود ولكن لا يضاف الى المتبوع مقصوداً او
بالذات قول غير حق لكنه يحصل لان كل علة مع معلولها وكلا يحق انه ليس يصدر (بل ابتداء وبالعرض)
عن علة بالذات واما انه غير مقصود فان اردت انه غير معتبر في المعلولية
فهو كذب وان اردت به ان العلة لا تقصده اي لا يكون له في ايجاده قصد
غير ذاته فهو صدق في بعض العلل وكذب في بعضها **اقول** فانتم طالبتمونا

بوقت الابداع وسببه ونحن طالبناكم باصل الابداع وسببه اقول مطالبتهم
صحيحة اذ جعلت الابداع لا من ذات المبدع بل بحسب امر خاص ومطالبتك
فاسدة لانهم جعلوا سبب الابداع الذات لا غير قال والزمتمونا حدوث
حادث لا من حادث والزمناكم وجود الموجودات تبعا وبالعرض لا بالاختيار
والقصد الاول والطبع والاتفاق باطلان لا مدخل لهما في كمالية اقول
الزموك ان حدوث حادث لا من حادث يقتضي تخصيص الحدوث بوقت دون
غيره وكانوا ملتزمين ان وجود الموجودات تبع لذاته بالذات والقصد الاول
لا بالعرض من غير التزام كما الزمتهم وانكروا الاختيار والطبع والاتفاق لاقتضاء
ذلك كون المبدا مستكملا قال بل يخرج جدنا الممكنات بالذات قد دخلت في الوجود — بلى قلنا
الى ان يترجح جانب منها على جانب ولا بد من مرجح لا امكان لم يوجد من الوجوه اقول
اذا دخلت الممكنات بالذات في الوجود وترجح احد طرفيه فالاحتياج الى المرجح و
اذا قلت انه يفعل بالاختيار فقد قلت بالامكان في افعاله ولم يكن قولك لا امكان
لم يوجد من الوجوه صحيحا وان قلت صحة قولك هذا فالكرب على من يقول انه تعالى
واجب من جميع جهاته اليس هذا تناقضا صريحا قال واضافة الممكنات اليه — وجب
تعالى ووجوه الاضافات اليه مختلفة فمنها الاضافة والايجاب ومنها الطبع
والميل ومنها الغرض والحكمة ومنها الارادة والاختيار والقصد فلكان يوجد
الاشرف فالاشرف منها اقول القول بوجوه الاضافة المتعددة يقتضي تكثر الجهات
لان الذات مع وجه يقتضي غير ما يقتضي مع وجه آخر والايجاب والاختيار متقابلان
ولا يمكن ان يوصف ذات بهما الا من وجهين متقابلين والطبع والميل خاص
لمن لا يخلف افاعيله والغرض والقصد يشعران بنقصان من يتوجه نحوهما
ليستكمل بحصول غرضه ومقصوده والحكمة ليست من هذه الوجوه المعدودة

انما هو

انما هو افاضة اشيا منتظمة ومتقنة بحسب العلم بها وبنظامها ولم يكن
لنا ان نؤثر الاشرف فالاشرف اذا كان افعاله موقوفة على رأينا وليس
شيء من هذا بخلاف كلام ابن سينا لانه يقول بنفي الاضافة والايجاب والحكمة
التي هي واحدة في المعنى ومتكثرة بحسب الاعتبارات التابعة للذات قال
والشرائع قد وردت بتخصيص شرف الافاضة بالاختيار والارادة والخلق والامر
والملك لما في هذه الاضافة من كمال الجلال والاكرام ولما في سائر الوجوه
من النقص والاشتراك اقول هذا تمسك بالنقل والنقل وجوه بعضها اذا
كان ظاهرا وبعضه عليه اذ لم يكن صادقا وتلك صناعة غير ما هو فيها قال
ففي الايجاب والافاضة شبه التولد والتناسب وفي الطبع والميل شبه القسر — يشبه
والحاجة وفي الغرض وطلب العلة حقيقة الحاجة والله تعالى منزه عنها تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام اقول القول بان الايجاب والافاضة شبه التولد
والتناسب قول شعري لا محصول له والقول بان في الطبع والميل شبه القسر
والحاجة اقول والطبع والميل يقابلان القسر فكيف يكون فيهما شبهة
بل يكون الشبه من جهة التقابل لا من جهة المناسبة والحاجة لا تناسب الطبع
اصلا وانما تناسب الميل الاختياري لا الطبيعي وهذا الكلام ليس مما يتعلق
بمصارعته ذكرها اورده في فصل سماه بالمختار الحق قال قد بينا ان التقدم
والتاخر والمعية على انحاء اربعة تقدم بالزمان والمكان وتقدم بالشرف وتقدم — وتقدم
بالذات وقد زيد فيها التقدم بالطبع والتقدم بالوجود فقط وفرق بينهما — وكتقدم
بين التقدم بالذات بان تقدم الواحد على الاثنين معلوم والواحد لا يوجب
الاثنين بالذات فيه معنى آخر هو التقدم بالطبع وتقدم الموجد على الموجد — العلية
وراوا العلة بالذات وقد بينا ان معنى الوجود غير معنى الوجوب وغير تقدمه — وجد فيه وجهة

ولایق وجیه فوجد واذا تقررت هذه القاعدة فی التقدم والتاخر
تبین ان الوجوه المذکورة جاریة کلها فی المعیة فنعود فنقول
لیس العالم مع الله تع بالزمان فان وجود الباری تع لیس زمانیا و
کما لا یسبق وجوده تعا وجود العالم زمانا کذلک لا یکون معه زمانا ولیس
العالم معه تع بالمکان فان وجوده کما لیس مکانی کذا لا یکون فوقه
مکانیا لا یکون معه متیامنا او متیاسرا کذا ولیس العالم مع الله تعا
بالشرف فان واجب الوجود لا یساوی جایز الوجود بالشرف ولیس العالم
مع الله تع بالذات اما عندهم فلان الموجب لا یکون مع الموجب بالذات
واما عندنا فلان الموجد لا یکون مع الموجد بالذات ولیس العالم مع الله
لا بالطبع فان وجوده لا من طریق الحد کان الله ولم یکن معه شیء وقد
سئل النبی صلعم عن بدو هذا الامر فقال کان الله ولم یکن معه شیء وقد
اخبر عن سر المسئلة ونص علی متن الحکم وقطع الامر بما یقال التجرید و یصیب
المفصل فاذا لم یکن معه شیء بوجه من وجوه المعیة کان الله تع متقدما
علی کل شیء بکل وجه من وجوه التقدم فلا یجوز ان یتقدم واجب الوجود
علی جایز الوجود بالذات ویکون معه بوجه آخر کتقدم السراج علی الضوء
وحرکة الید علی تحرک الخاتم فان الشیء قد یتقدم علی الشیء بالذات و
یکون معه بالزمان کالمثالین المذکورین فان وجودهما زمانی ولا یجری
هذا الحکم فی الباری تع فانه یتقدس عن الزمان فلا یجوز ان یتقدم بالذات
ویقارن بالزمان ولا ان یقارن بالوجود فانا قد بینا ان الموجد
یتقدم علی الموجد فی الوجود ولهذا قالوا الوجود له تع ازلی وا قدم فاستقر
وجه المسئلة کفلق الصبح وتبین منار الشبهة وعاد الی الخلاف ان الحادث

لا اولها محصورة بالوجود معا او متعاقبة متتالیة مستحیل الوجود
وقد بینا ذلک بما فیه مقنع اقول قوله بعد نفی المعیة عنه تع انه کان
متقدما علی کل شیء بکل وجه بینا نقض کلامه فیما مضی فانه نفی التقدم
الزمانی عنه هناک وکان یلیق به ان یقول المعیة والتقدم منفیان
عنه فانه لا یتاتی الحکم باجتماع المتقابلین والمتناقضین وقد نفی
المعیة بالطبع بانه وجد لشیء من طریق الحد وکانه تصور من مثال الواحد
والاثنین ان ذلک التقدم لا یکون الا فی العدد هو تصور خطا وقد جری
الکلام فی جمیع هذه المقامات فلا وجه لاعادته قال ومن الموجودات
العلویة مفارقات للمادة مجردات عن الهیولی قد نشات عن الاحیاز
المکانیة واللواحق الزمانیة والاعراض الجسمانیة لها مبدا ذاتی واول
وجودی ابتدعها الباری تعا بقدرته ابتداعا واخترعها اختراعا علی مشیته
اقول هو مطالب باثباتها ثم بامکان کونها کثیرة ثم ببیان وجوب مفارقتها
وتجریدها ثم ببیان کیفیة ابداعها واختراعها ولیس فی النقل ذکر مفارق
للمادة مجردة عن الهیولی قد یتبرء عن المکان والزمان والاعراض الجسمیة
فاذن یجب بیان ذلک من العقل لا من طریق الحکماء والمتکلمین وما ادری
کیف یمکن ان یخرج من عهدة عن هذه الدعوی قال ومن مظاهر الکلمات
التامات الطاهرات الزاکیات والکلمات مصادرها اقول ما هذه
الکلمات ان اثبتها بالنقل فلیس فیه الا کلمة واحدة عبر عنها بلفظ کن المولفة
من حرفین وان اثبتها بالعقل فاین المقدمات اذ لیس الحکم بوجودها بدیهیا
وما یعنی بالمظاهر والمصادر هذه المظاهر اخفی من المصادر فلعمری ما
هذه العبارات الا مما یستعملها الخطباء والشعراء لانها لیست بمظنونة فلا یتخیل

فضلا عن ان يهولب بها مثل ابن سينا قال ومادونها الافلاك والافلاك
المتحركات التي هي هياكل تلك الروحانيات اقول ما معنى الهياكل ان
كنت تريد بها ان تكون لتلك المبادي الروحانية بها تعلق او فيها تصرف
فعندنا قضيت قولك بكونها قد نشات من الزمان والمكان والاعراض
الجسمانية وان كنت تريد بها انها على مثل تلك الروحانيات كما يقول
اصحاب الاصنام في هياكل اصنامهم فكيف يليق ان تكون الجسماني مثالا
وشبها للروحانيات قال فانما يبتدي الدهر والزمان حيث حدوث
الحركة وانما يبتدي الحركة منها حيث الشوق الطبيعي والنزاع الطبيعي الى كمالاتها
بالاولية الزمانية ان يكون الاول المتحركات والاولية الذاتية ان يكون الا
للمفارقات تعالى هو الاول بلا اول كان قبله والآخر بلا آخر يكون بعده
فهو الاول والآخر ليس وجوده زمانيا والظاهر والباطن ليس وجوده مكانيا
اقول القول بالدهر مع القول بكون الحركة متناهية يكون على اصطلاح
آخر واذا كان معنى الاول والآخر ان ليس وجوده زمانيا فالمفارقات
بل عملها اولا واخر واذا كان معنى الظاهر والباطن ان ليس وجوده مكانيا
فالدهر والزمان وساير الاعراض وجميع المفارقات كذلك قال وامثال
هذه المتناقضات لفظا متفقات في حقيقة معنى فالمكان والزمان توامان
تراكضا في رحم واحد وارتضعا من ثدي واحد وتوكئ عليهما في مهد واحد
فاضرب الدهري بالجسمي والجسمي بالدهري واطلب دين الله عز وجل
من الخالي عن المقصر وجلال الله تعالى فوق الاوهام والعقول فضلا عن
المكان والزمان وحيثما اتسعت العبارة باستعارتها في افاق الفكر الحائر
في عرصات المطلوب صار ما ترائى وضوحه غامضا وما يتمنى قبضه غاربا

وكلت الآلة

٤٧

وكلت الآلة وضلت الحالة وعاد العقل الانساني هباء والحيلة عنا
فلا وجد بعد هذه المعاني التي طلعت عليها شمس العظمة وطحنتها
في امواج البحار ونسجتها في ادراج الرياح الا الركون الى الشرع الطاهر
والحرم الطاهر فانه يونس كل الايناس وليس يوحش كل الايحاش ولولاه
لم يروى كل الارواء ولم يعطش كل الاعطاش اقول هذه كلمات مموهات
موهمات كلها شعرية ودعوى الشعرية وجعل فيه مطابقات وموازنات
واعترف بالعجز اخيرا وامر باتباع الشرع وليس ذلك مما نحن نتكلم فيه
قال المصارع ولما انتهيت الكلام في هذه المسئلة الى هذه الغاية و
اردت الشروع في المسئلة السادسة والسابعة شغلني عن بيانهما ما قد
كاد لي ثقله وبعض جملة من فتن الزمان وطوارق الحدثان والى الله المشتكى
وعليه المعول في الشدة والرخاء فاقتصرت على ايراد رؤوس المسائل من
اسؤلة وشكوك واشكالات ومحارات عقول فمن حلها فهو اولى بها.
اقول وعد في المسئلة السادسة حصر المبادي وقد جرى شيء من ذلك
فيما مضى واما السابعة فهي مسائل مشكلة وقد اوردها هنا الا انه لم يشرع
في الخوض فيها على عادته السابقة وانا اوردها واورده واقول فيه على سؤال
ما قال ابن سينا واتباعه قال في فصل سماه محارات العقول ان الحكيم يطلب
العلة في كل شيء والسبب لكل حادث اما علة فاعلية او علة مادية او علة
غائية وقلما يطلب لعلة الصورية قال الحكيم لا يطلب العلة في كل شيء والا
اودار لكنه يطلب العلة لما له علة ولا يطلب ايضا لجميع ذلك بل لما يكون علته
غير ظاهرة ولا يطلب لما لا يعلم علته اصلا او يطلب السبب لكل ممكن له سبب
غير ظاهر من شانه ان يعلم سواء كان حادثا او لم يكن ويطلب العلل الاربع

والكواكب
ومعنى
توام
استحالت غباء
الركون
ثاكلني
احق واولى والله ولي التوفيق
والسبب
الطلب
تمامية

فالعلل الصورية تكون قليلة في الطبيعيات وتكون كثيرة في التعليميات
فليس هذه الاحكام على ما افتى به مطلقا **اقول** فاول ما يسئل عن حصر
المبادى انها محصورة في عدد معلوم ام غير محصورة ولا متناهية **قال**
قد مر ان المبدا الاول واحد وكذا ما يليه فهما محصوران بالبيان العقلي
وما بعدهما ليست محصورة ولا يجوز ان يكون غير متناهية لاستنادها
الى المبدا الاول وانما يجوز الحكيم بعدتها من حيث العلة اي لا يكون
اقل من ذلك واما من حيث الكثرة فلا **اقول** فان كانت محصورة بعدد
فلا عددا قل من عدد **قال** لو كانت المبادى غير متعددة ثم تعددت بجهات
وخواص لا بحسب ذواتها لتوجه ما قال لانه ليس عدد اولى بها من عدد ثم
اذا كان صدورها عن المبدا الاول لوجوه تقتضي تعددها فذلك العدد
المقتضي اولى بها من غيره بل لا يجب ان يكون هو لا غيره **اقول** وان من
الاوايل من قال المبادى اربعة الاول والعقل والنفس والهيولى ومنهم
من قال خمسة وزاد الطبيعة ومنهم من قال ستة وزاد الخلاء ومنهم
من قال سبعة وزاد الدهر والزمان **قال** يرد على كل قول من هذه الاقوال
كلام الا انه ليس مما يتعلق ببحثنا **اقول** وابن سينا الى انها تسعة هي
العقول المفارقات وربما يزيد على ذلك حتى يبلغ بها انيفا واربعين
عقلا وربما يقول تعددت المفارقات بعدد النفوس المدبرات وتعددت
النفوس بعدد الافلاك وربما دل الرصد على انها تسعة فثبت ان المبادي
تسعة فما الذي ينجينا من هذه الحيرة ومن الذي يخلصنا من هذه الورطة
قال ابن سينا يقول انها تسعة باعتبار كون الافلاك تسعة وسيجوز
العقل الاول ومعها تكون عشرة ويقول انها نيف واربعون او اقل او اكثر

باعتبار

باعتبار جميع الافلاك التي للكواكب من الممثلات والمايلات وخارجة
المراكز والتداوير ومحركات الاوج فانها كثيرة ويقول بتعدد تحصل
العقول بتعدد النفوس لان اختلاف حركات النفوس تدل على انها تجد
في طلب الكمال عبادة مختلفة وتعدد النفوس بتعدد الافلاك التي تدل على
تعددها اختلاف الحركات الموجودة بالرصد وليس بين هذه الاقوال
مباينة ومناقضة انما هي بحسب استدلالات عقلية وتوقف فيما لا دليل
عليه وان كان مما لا يعرف الصانع تقتضي له حيرة وورطة فبشره بدليلا رووا
له اذا العالم بكل شي ليس الا واحدا بالحقيقة تع وتقدس ثم اورد اشكالا
فقال هي تتماين بالفصول النوعية كالنطق للانسان او بعوارض شخصية — ام تشكيله كالشخص
كالشكل والصورة للانسان ام بوجه اخر كما نص عليه انهما تتماين بالحقايق
الذاتية وهذا القسم ليس بمعلوم فان اسم الجوهرية قد شملها شمولا ذاتيا
كالجنس فلا بد من تميز بفصل ذاتي ولا بد من عوارض شخصية عينية حتى يمكن
ان يشار الى كل واحد اشارة عقلية بهذا او ذاك **اقول** الاول لغ يمتاز عن
غيره من المعقولات كالاجناس العالية والمعاني العارضة لها المسماة بالامور — ويمتاز عنه غيره م
العامة كالوحدة والكثرة والوجوب والامكان والامتناع والحدوث والقدم
بحقايقها المخصوصة ويمتاز كل واحد من غيره ايضا بالحقيقة الذاتية التي لم
واما ما عدا الاول من المفارقات تشترك في جنس الجوهر ويتماين بالفصول
تتماين بحقايقها
النوعية فهي ايضا بالحقيقة الذاتية فاذا تعين كل منها بحقيقته واستند
الى علة فلا يحتاج بعد ذلك الى تعيين عارض شخصي بل يمكن ان يشار اليها
بحقايقها اذا عرفت او باستنادها الى عللها او بان من شانها ان تكون
كذا وكذا وهذه وان كانت عوارض غير مشترك فيها ولكن ليست مشخصات

التي ليست بمشتركات الهيئة وهذا كله مما دلت عليه الدلايل العقلية

قال ولا يكون ذلك الا بابدان لها كالافلاك فلا يكون اذا مفارقات مجردة عن المادة من كل وجه ولا يحصل فرق بينها وبين النفوس الانسانية وحتى يتمكن فيها هيئات من احوال حركات الافلاك كما تمكنت في النفوس الانسانية من حركات الابدان وبالجملة فتخرج عن ان تكون مفارقة من كل وجه

اقول لا يحتاج الهيئات المتمايزة بحقايقها الى الابدان لها في امكان الاشارة اليها فان الاشارة العقلية تختلف بحسب اختلاف الحقايق وليس تعلق النفوس الفلكية بالافلاك هو المقتضية لتعددها وتشخصها لانها متعددة بحقايقها متشخصة باستنادها الى عللها بل ربما يدل عليها عندنا باستنادها الى افلاكها وهي بحسب الدلالة العقلية بالقياس الى من لا يعرفها بحقايقها وليست احتياجها في انفسها الى ذلك وانما تحتاج في استكمالها بان تخرج من القوة الى الفعل في جميع الجهات الى ابدان هي الافلاك واما النفوس الانسانية فنحن نقول ايجاد هيئتها متمايز بحسب اختلاف ابدانها لا بان تكون الابدان علة لتمايزها بل بان تكون عوارضها كالمزاج شرطا في حدوثها فاذا حدثت استكسبت هيئات بدنية وجسمانية بها تمايزت وبقي مع تمايزها فهي متشخصة وليس البدن الا شرطا في حدوثها من واهب الصور فيها وينقطع الاحتياج الى شرط الحدوث بعد حال الحدوث وانما بقيت محتاجة الى الابدان لا في حقايقها ولا في تمايزها بل في استكمالها كما في النفوس الفلكية واما ما عدا النفوس المفارقة من الاشخاص المادية وغيرها فانها اذا شاركت في الماهيات تعددت بالمواد والازمنة والامكنة على ما مضى شرحها واذا تبين ان النفوس تحتاج في استكمالها الى الابدان تبين ان

العقول

العقول التي لا يكون فيها شيء بالقوة من شانه ان يخرج الى الفعل لم يحتج الى الابدان لا في هيئاتها ولا في تمايزها ولا في استكمالاتها فتكون مفارقة من كل وجه وبه ينحل الاشكال الذي حار فيه عقله ثم قال في فصل وسمه باشكالات ان الجسم مركب من مادة وصورة يستدعي علة فاعلية فما العلة لوجود المادة وما العلة في وجود الصورة وما العلة لتركيبهما معا فان كان الامكان في ذات العقل الاول هو العلة لوجود المادة فالامكان في كل موجود غير واجب الوجود لذاته ولذلك فلينا سبب وجود المادة بل الامكان طبيعة عدمية فلا يناسب وجود شيء ما والعلة في وجود الصورة لا يجوز ان يكون امكان وجوده او وجوب وجوده بالغير او وجوب الوجود بالغير في كل موجود غير العقل الاول على وتيرة واحدة فلينا سبب كل صورة وبالجملة كل ما يذكر كونه من وجوه المناسبات في الفلك فهو موجود في المعلولات فليست العلة اولى يتكفل بتحليتها من المعلول

اقول اخذ الجسم المطلق والمادة المطلقة والصورة المطلقة وطلب عللها وجوابه العلة الاولى بشرط وجود معلولاتها التي يصدر عنها قبل صدور الجسم علة لوجود الصورة وبشرط امكان تلك المعلولات علة للمادة ثم بشرط وجود الصورة علة لتقوم المادة وبشرط وجود المادة علة لتشخص الصورة وبشرط وجودهما علة لتركيب الجسم منهما والامكان الذي ذكر ان طبيعته عدمية ليست علة بالاستقلال انما هو شرط والشرط يجوز ان يكون عدميا فهذا على الاجمال واما بالتفصيل فالعلة الاولى بشرط وجود العقل الاول علة لصورة الجسم الاول وهو للفلك الاقصى المحيط بالكل وبشرط امكانه علة لمادة ذلك الجسم وليست الامكانات متساوية ولا الوجودات حتى يجوز ان يكون وجود غيره حتى يوجد كل موجود ممكن

اما امكان غيره فتقوّم مقامه ولما الامكانات فلانها اضافات الهيآت
الى وجوداتها وعدماتها والهيآت مختلفة فكذا امكاناتها الا ترى ان
الاضافة الى الكم تكون بالطول والقصر وبالكثرة والقلة والى الكيف
تكون بالشدة والضعف وكذلك في سائر المقولات فكما ان الطول الاين مسبب
الشدة كذا امكان المعلول الاول لا يساوي امكان المعلول الثاني والوجودات
تختلف بالتقديم والتاخير والاولوية وعدمها واذا اختلفت الشروط
اختلفت المشروطات كما ان الحرارة تؤثر في الجسم الذي فيه نداوة باسوداده
والذي فيه نداوة بابيضاضه فلاختلاف الشروط والاعتبارات اختلفت
المعلولات ووجب وجودها بوجود عللها فلم يبق للسؤال عن اولوية
عللها وجه واعلم ان وجود المعلولات في نفس الامر متقدم على ماهياتها وعند
العقل متاخر عنها وباعتبار تقدمها يكون للصور تقدم على المواد كما تبين
في الكتب الحكمية وليس لنا ان نعرف علل الاختلافات الا بالوجه الاجمالي
وذلك بان يتحقق ان صدور الكثرة المختلفة الهيآت عن الواحد غير ممكن اما ان
كل موجود معين من الموجودات كيف صدر وما علته التامة وما شروطه و
اعتباراته التي انضافت الى الفاعل باعيانها والوسائط التي توقعت بين
العلة الاولى وبينها باعيانها فمما لا يعلمها بالحقيقة الا الله تعالى وليس يسوغ
الانسان في شيء من العلوم ان يحصل له احاطة تامة بل يعلم الاصول ويجد
ويكون غاية علمه العجز عن الحقائق والدقائق كما هي في الوجود قال ثم
الاستعداد في المادة ليس متشابها في جميع المواد بل مختلف فسبب
الاختلاف فيها فانما تختلف الصور لاختلاف استعدادات المواد اقول
سبب الاختلاف اختلاف المواد وسبب اختلاف المواد اختلاف شرائط

وجودها

وجودها والاعتبارات التي عند وجودها بانضمامها الى الموجد ثم
الاستعداد امر اضافي ويختلف باختلاف ما يضاف اليه كما مر والصور التي
لا تفارق المواد لا تختلف باختلاف استعداد موادها فقط لانها متقدمة
على موادها نوعا من التقدم ثم ما يعرض لموادها من الاستعدادات وغيرها
بل تختلف باختلاف عللها اولا ثم تتشخص اشخاصا مختلفة بحسب تلك
الاستعدادات المختلفة واما الصور المفارقة لموادها فهل تختلف باختلاف
استعدادات موادها وباسباب ينضم الى ذلك قال والهيولى الاولى لا
استعداد لها الا مستقلة لقبول صورة الجسمية فقط اقول والصور نوعية
بها يتم وجود اجسامها فانه لا يوجد جسم مطلق لا يكون نوعا خاصا من الاجسام
ولو لم تكن الهيولى مستعدة لها لما حلها قال فاما مقادير الصور والاشكال
في الصغر والكبر والاقل والاكثر والخاصية والاثر فتستدعي عللا لا يناسبها فاما تلك
العلل وما الذي اوجب اختصاص الهيولى بقبول صورة جسم الكل على
القدر الذي هو عليه ليس يزيد ولا ينقص اقول انا نعرف نهاية المقادير
واما تعين مقاديرها فنعرف على الاجمال انه يكون بسبب اختلاف عللها
بالقرب والبعد من العلة الاولى وبحسب حيثياتها ووجوداتها وسائر
الاعتبارات والشروط اجمالا ولا نعرفها تفصيلا وليس هذا في المقادير
فقط بل في حصة كل جسم من كل مقولة وكذلك في المركبات فانا نعرف ان
الانسان لا يصير في العظم كالفيل ولا في الصغر كالبعوضة الا لعلة تقتضي
ذلك ولا نعرف تفصيل ذلك ولا تعيين تلك العلة ووجه مناسبتها لهذا
الامر ولو طلب الصانع على جميع ما في الوجود لضاق عليه المسالك ولم يضمن
لاحد من الحكماء بيان جميع ذلك على التفصيل وانما يلوح هو ان لم علمنا

العلة لكن ينبغي ان العلة ... الحركات واحدة والمادة واحدة وجب ان يكون الجسم

يحيطون علما بجميع الاشيا فليطلب عنهم هذه الدقايق التي عجز الحكماء
عن بيانها قال وانكم طلبتم متشابهة الاجزاء وهو شكل الكرة اذ لا
زاوية فيها يتخصص بها شكلا مربعا او مثلثا او غير ذلك فهلا طلبتم
لمقدار الكرة علة اخرى اقول طلبوا وعرفوا ان اختلاف مقاديرها لاختلاف
موادها وصورها اجمالا واما التعيين فلم يقدروا على ذلك فاعترفوا
بالعجز ولم يموهوا على الناس بادعاء الاحاطة بالمعارف كلها زورا وكذبا
قال وهلا طلبتم لكل كرة سماوية نجما كان او فلكا علة فيعرف بها مقادير
الاعظام والاجسام وكذا لعولها في ابعادها واماكنها وحركاتها وانما
فان المجسطي ليس يقرر الا ما عليه وجودها وليس يطلب علة وجودها
والالهيات تشتمل على بعض عللها الغائية لا الفاعلية والمادية اقول انهم
لا يدعون الغيب بل انما يتاملون فيما ثبت كونه من الموجودات ويحصلون بقدر
استطاعتهم علما مطابقا لما عليه الوجود ويعترفون بالعجز عما لا يستطيعون
ان يحيطوا به علما وهذا هو تفسير الحكمة والالهيات كما اشتمل على بعض العلل
الفاعلية والمادية والصورية بحسب ما يدركه العقول قال والمطالبة توجهت
عليهم في هذه المسايل توجه مطالبة الغريم على الغريم المماطل واذا اعييك
جار انك فقل لعل الذي يحكم ما اشهدتهم خلق السموات والارض الاية اقول
لو ضمنوا المصارح لخرج عن عهدة الجواب عن حل سؤالاته المتوجهة وغير
المتوجهة او ضمنوا البيان كلما يحيط علم الله به ضمان ذي بينة الذين
اشهدهم الله خلق السموات والارض وخلق انفسهم وكانوا مصادر لجميع
الموجودات النفوس المفارقة في بدو الفطرة لتوجهت مطالباته عليهم حتى
يودون اليه حقه ان راوه اهلا لان يتولوا معه جميع اسرار الوجود مستقلا

الغائية اشتمل على بعض العلل

ليعلم

ليعلم ذلك لكن لم يضمنوا له ذلك ولم يدعوا انك العلوم بل اعترفوا بالعجز
والقصور في كل شيء فما ادري كيف توجهت مطالبته عليهم والعجب
ممن يكون له ذو بيت غنى فيترك السؤال عنه ويسال عن جارانه الفقرا
والضعفا المساكين ويشنع عليهم بما هم معترفون به قال في فصل اسماه
بسؤالات واشكالات ان كان كل متحرك يستدعي محركا فان كان المحرك
متحركا استند على ايضا محركا ويتسلسل القول فيه الى ان يستند الى محرك غير متحرك
فلا بخ بعد ذلك اما ان يكون ذلك المحرك الاول ساكنا او غير ساكن ولا
متحرك فان كان ساكنا فالسكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها وان كان
غير ساكن ولا متحرك فيجب ان يكون جوهرا عقليا فالذي اوجب فيه
ان يكون محركا لغيره اشوق ام كمال يطلبه ثم لا بخ بعد ذلك ايمكن الوصول
الى كماله ام لا يمكن فان امكن حصول فيجب ان يقف عن التحريك فيسكن
المتحركات كلها وان لم يمكن ولا يصل الى كماله فهو اذن متعب دايم العذاب
متواصل الاحزان متزايد النقصان لا يزداد بحركته الا شوقا الى كماله ولا
شوقه الا بعدا عن كماله وان قيل انه ينال في كل حركة كمالا جزئيا فالتذاذه
بكماله الجزئي يلهيه عن اذى الشوق الى كماله الكلي قبل تصوره عن نيل كماله
الكلي ملهيه عن الالتذاذ بكماله الجزئي اقول انه لم يبطل القسم في تحقيق لم لا يجوز
ان يكون المحركات والمتحركات متسلسلة ثم انه لم يجز فلم لا يجوز ان يكون المحرك
الاول ساكنا قوله السكون لا يوجب الحركة التي هي ضدها يقال لا نسلم
ان السكون ضد الحركة ولو سلمناه فلم لا يجوز ان يكون الضد مقتضيا
لضده كما يفعل الحار تبريدا عند الطبيعيين وان سلمنا ان السكون لا يفعل الحركة
فلم قال ان الساكن لا يوجب الحركة والساكن ليس بضد الحركة ولم قال ان كان

ابدام

بل توحد في العقل

[illegible]

غير ساكن ولا متحرك فيجب ان يكون جوهرا عقليا ولم لا يجوز ان يكون
طبيعة فانها مبدأ الاول لكل حركة وسكون بالذات ولم لا يجوز ان يكون
قوة كالجاذبة والدافعة او صورة كصورة النار المصعدة لجسمها الى فوق
او صورة نباتية محركة لاجزاء النبات او نفسا منطبعا كنفوس الحيوانات
وما لم يبطل هذه الاقسام ابين وجودها كيف يجوز ان يحكم بوجوب كون
المحرك الذي ليس بساكن ولا متحرك جوهرا عقليا ثم ان الجوهر العقلي لا يكون
فيه شيء بالقوة من حيث هو عقل فكيف يقتضي الحركة التي هي خروج ما من
القوة الى الفعل سلمنا انه جوهر عقلي فلم اوجب ان يكون الموجب لتحريكه شوق
او طلب كمال وباي علم عرف ان السبب لتحريك الجوهر منحصر فيهما وان سلم
ذلك فلم قال انه اذا وصل الى كماله وقف وذلك يكون اذا لم يكن له كمال آخر
فلم لا يجوز ان يسنح له كمال بعد كمال الى غير النهاية ويحدث فيه شوق بعد شوق
فيتحرك من غير انقطاع ولم قال انه اذا وقف محرك ينتهي الى محركه هي كماله وقف
جميع المتحركات وذلك يكون اذا كان المحرك للكل محركا واحدا ولم قال انه ان لم
يصل الى كماله فهو متعب والتعب انما يحصل بانحلال الاجزاء المتحركات الحساس
بذلك فلم اوجب ان يجوز عليه الانحلال ويكون له الاحساس بالانحلال ثم
لم قال انه معذب والعذاب انما يحصل من حال غير ملايم فلعل الحركة نفسها
ملايمة له فلا يعذب بها ولم حكم بجزئية والحزن يحصل لمن ينفعل لنفسه بفقد
شيء مركبه ليست بوضعية خالصة والحركة الوضعية الصرفة كحركة الكرة
على مركزها او محورها الثابتين لا يكون مسبوقة بحركة اين لان الكرة ولا شيء
جزء منها اذ لا جزء لها الا بالفرض واذا فرض لها جزء لا محة يكون محاطا بغيره
من الاجزاء فيكون السطوح المحيطة بالجزء من الاجزاء المحيطة مكان ذلك

الجزء

الجزء والجزء لا يخرج من تلك السطوح فلا يكون حركة اينية تسبق على
الوضعية بل قد قام البرهان على كون الحركة الوضعية اقدم الحركات
وان الحركة الاينية لا توجد الا بعد وجودها قال في فصل سماه يشكك العلة
والمبدأ يقال على كل ما استتم له وجود ووجد منه شيء اخر ثم قد يكون
فيه وجوده من ذاته وقد يكون من غيره وما يكون من غيره فقد يكون كالجزء
لما هو معلول له كالصورة والمادة للجسم او لا يكون كالفاعل والغاية
على التقسيم الذي ذكره ابن سينا في كتبه وعرضه حصر العلل في اربعة المادة
والصورة والفاعل والغاية والشكل عليه ان المادة لم يتم لها وجود ووجد
منه شيء آخر بل انما يتم وجودها بالصورة حتى يوجد منهما جسم وما لم يتم منها
وجوده في نفسه كيف يوجد منه شيء آخر اقول المادة قد تم وجودها من حيث
هي مادة ولم تتم من حيث هي جسم وانما تتم الصورة جسميتها لا ماديتها و
الاحكام المعقولة لم تتغير بتغير الاعتبارات والمصادع يتشكك لغفلته عنها قال
ثم التقسيم الذي اورده ليس بحاصر لجميع اقسام العلل ويمكن ان يوجد شيء
آخر سوى الاقسام التي اوردها كما عدده من الآلة اقول الآلة جزء من العلة
الفاعلية فان الفاعل لا يراد به شخص فقط بل يراد به ما يصدر عنه الفعل
والفعل لا يصدر من الصانع بغير آلته قال وما ذكره من التقوم به احتراز
لفظي ليس بمنع معنى العلية والسببية اقول كل ما لا مدخل له في تقوم الشيء به
لا يكون علة ولا سببا وليس هذا لفظيا بل معنويا قال ولو قيل الفاعل
والغاية كافيان في العلية والمادة كالآلة والصورة كالصورة في نفس
الفاعل فمن زاد او نقص عن التقسيم كان له مجال ولا يلزم منه محال اقول
اذا قسم العلل اذ لا يكون جزءا من الشيء وربما يكون لم يحتمل كون المادة آلة

والصورة التي يقال ههنا ليست بالصورة التي في نفس الفاعل فان الذي
في ~~نفس الفاعل فان الذي في نفس الفاعل~~ لا يكون جزءا من المعمول بل متى ما
يتم فاعلية الفاعل بها وربما يكون هو مبدأ الصدور المعمول عن الذي قيل
له انه فاعل كالعلم الفعلي والزيادة والنقصان في التقسيم الذي اورده
بالاعتبار الذي اعتبره غير ممكن والموضوع لم يذكره المصادع وهو من
جملة العلل على بعض الوجوه ثم انه اورد فصلا وسمه باثبات النبوة من
مدارك العقل ومنهاجه فقال فيه مخرج العقول الهيولانية الانسانية من
القوة الى الفعل يجب ان يكون عقلا بالفعل فانها فانها لا تخرج بذواتها
الى الفعل ولا يخرجها ما هو مثلها في القوة وهو مبرهن ومسلم فلا ينبغي
ان يكون ذلك المخرج الذي هو عقل بالفعل واحد بعينه هو العقل الفعال
المدبر لفلك القمر المسمى واهب الصور دون العقول التي هي مدبرات لسائر
الافلاك او معها بالشركة ولم لا ايضا فالصور كلها الى العقل الاول الذي
هو واسطة الكل فيكون هو الواهب الفعال ولا تتكثر ذاته بتكثر الصور كما
لا تتكثر العقل الفعال الاخير بل ولم لا يضاف الصور كلها الى واجب الوجود
الاول تعالى وتقدس فلا تتكثر ذاته بتكثر الصور تبارك الله الواحد القهار
العزيز الجبار الحكيم الوهاب اقول اذا سلمت ان مخرج النفوس من القوة الى
الفعل عقل فهذا يكفي لابن سينا وهو ما جزم فان ذلك العقل هو عقل فلك
القمر بل قال الاشبه ذلك ان يكون هو ومدبر فلك القمر ليس بعقل لان العقل لا يدبر
الاجسام بل انما يدبرها النفوس وعقل فلك القمر هو الذي يكمل النفوس
المدبرة لفلكه وانما سمي العقل المكمل لنفوس البشر فعالا لكثرة افاعيله
بالقياس الى الاشخاص وانما قيل انه واهب الصور لانه يكون منه وحي

لا يحكم

لا يحكم بكثرة الاحتياج اليها فانه يمكن ان يكون مكملا للنفوس مفيضا
للصور وانما قيل يشبه ان يكون العقل الاخير لان هذه النفوس والصور
متاخرة في الرتبة عن جميع المفارقات فلا يبعد عن العلة الاولى اكثر مناسبة
لها والمصانع اذا كان من جملة اتباع الشاهدين على خلق السموات و
الارض كان عليه ان يثبت امثال هذه الاشياء بالتغيير ويحكم فيها حكما
عقليا جزميا واما ابن سينا واصحابه فقد اعترفوا بالعجز في هذا المقام
وامثاله قال وان طلبتم سببا قريبا من السموات وجعلتم الفلك الاخير
ومدبره هو الاقرب فيكون هو المفيض على المواد للصور التي استعدت لها
فلم اعتبرتم القرب المكاني في الجواهر العقلية وهلا قضيتم بان الجواهر العقلية
في البعد والقرب على السواء وهلا اعتقدتم ان واجب الوجود اقرب من كل
قريب فهو المخرج لها من القوة الى الفعل دون العقل الله ولي الذين آمنوا
يخرجهم من الظلمات الى النور اقول لم يعتبروا فيه القرب المكاني بل اعتبروا
فيه البعد من المبدا الاول لكثرة الوسائط بينه وبينه وهذه المعلولات
ابعد منه لمثل ذلك فهما متناسبان ولم يجزموا القول بذلك ايضا واما
ان واجب الوجود اقرب من كل قريب ثم قالوا الفيض كله من عنده وهذه
الوسائط كالاعتبارات والشروط التي لا بد منها فان يصدر الكثرة عنه تعالى
قوله هو المخرج لها من القوة الى الفعل دون العقل لا يوافق مصطلحاتهم
فان ما يخرج من القوة الى الفعل لا يكون عقلا اللهم الا بعد خروجه التام
قال او هلا جوزتم ان يكون من العقول الانسانية ما هو عقل بالفعل
فيكون هو السبب القريب المؤيد بالقوة القدسية كما جوزتم امتياز
بعض العقول بالقوة الحدسية واوجبتم في النفوس تفاضلا في

القوة

العقول ترتيباً والمتفاضلات المترتبات تنتهي الى واحد هو الافضل
فلا يتقسّم يا ايها النبي انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً و
داعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً اللهم انفعنا بما علمتنا
وعلّمنا ما ينفعنا به بحق المصطفين من عبادك وصلى الله على
نبيه المصطفى محمد وآله الطاهرين اقول كلما يتعلق
بالبدن ولا يكون عقلاً بالفعل من كل وجه فلا يكون سبباً قريباً
لتكميل النفوس الا بالاعداد كالمعلم الذي يعد نفس المتعلم لان
يقبل ما يفيض عليه من كماله الحقيقي ولو كان سبباً مفيضاً على
النفوس صوراً عقلية لكان متساوي النسبة اليهم وكيف يكون
من يتعلق ببدن خاص ويعمل بتوسطه متساوي النسبة الى جميع
الناس حاضريهم وغائبيهم اولهم وآخرهم والذين يولدون قبل ذلك
الشخص وبعده وانتها والنفوس الانسانية يكون لا محالة الى نفس
هو اكملها بان يكون اقبلها للفيض العلوي لا بان يكون الكل افاضته
على ما تحتها واما العقول فقد اتضح ان انتهاها يكون الى العقل
الاول والنبي هو الشخص المؤيد بالتأييد الالهي الواضع للشرائع
والاحكام التي يفيد انتظام امور الناس في معاشهم ومعادهم
بحسب الاجتماع والانفراد اذا اطاعوه بل يلقي في نفوسهم نتائج
العلوم بعد احضارهم بالمقدمات الترتيب بالبيان فانه ليس
ما قصده من كلامه سبق ولم يورد ما رتبه الى اثبات النبوة
اصلاً واثبات النبوة بطريق الحكمة قد اوردوا في كتبهم
وبينوا بما لا مزيد عليه ٥ هذا آخر ما اورده المصادع

في مصادعاته

في مصادعاته والناظر المنصف يحكم باضافة التشرع والانصراع
الى من يليق به ولم يكن قصد محرر هذه الاوراق نصرة ابن سينا
ولا كسر المصادع بل كان قصده سلوك طريق الحق والانصاف
وان يظهر حقيقة الحال في هذه المصادعات لئلا يغتر
المقلدون بقول من يدعي شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه
تشوقاً وتملقاً وارادة ما ليس فيه من نفسه والله تعالى
يعصمنا من الاعتقاد الباطل والقول الغير المطابق والعمل
الذي لا يكون وسيلة خير وكمال ويغفر لنا ما ارتكبنا من الخطايا
والسيئات في العقائد والاقوال والافعال انه ملهم العقل
وملقن الصواب منه المبداء واليه المآب ٥ والحمد لله رب العالمين ٥

[illegible]

تعلیقات شیخ ابو علی سینا

٧٣

... الشيخ الرئيس ابي علي سينا

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين في التتميم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين تعليق موضوع
المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الى المعقولات الاولى من حيث
يتوصل بها من معلوم الى مجهول وشرح ذلك ان للشيء معقولات اولى كالجسم
والحيوان وما اشبههما ومعقولات ثانية تستند الى هذه وهي كون هذه
الاشياء كلية او جزئية وشخصية والنظر في اثبات هذه المعقولات الثانية
يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة فهي موضوعة لعلم المنطق لا على نحو وجودها مطلقا
فان نحو وجودها مطلقا يثبت هناك وهو انها هل لها وجود ام لا وان
كان في الاعيان او في النفس بل بشرط آخر وهو ان يتوصل منها من معلوم
الى مجهول واثبات هذه الشريطة يتعلق بعلم ما بعد الطبيعة وهو ان يعلم ان
الكلي قد يكون جنسا وقد يكون فصلا وقد يكون نوعا وقد يكون خاصة
وقد يكون عرضا عاما فاذا اثبت في علم ما بعد الطبيعة الكلي الجنسي والكلي
النوعي صار الكلي بهذا الشرط موضوعا لعلم المنطق ثم ما يعرض الكلي
بعد ذلك من لوازمها واعراضها الذاتية والجهات تثبت في علم المنطق
والجهات ايضا شرايط تصير بها المعقولات الثانية موضوعة لعلم المنطق
وهو ان يعلم ان الكلي قد يكون واجبا او ممتنعا او ممكنا فقد تصير بذلك الكلي
موضوعا للمنطق واما تحديد هذه الاشياء وتحقيق ماهياتها فيكون في علم
المنطق لا في علم ما بعد الطبيعة كالحال في تحديد موضوعات ساير العلوم

تعليق موضوع المنطق

ذاتية او عرضية وما اشبههما

دينار

ومثال المعقولات الثانية في علم الطبيعة الجسم فان اثباته يكون في
الفلسفة الاولى وكذا اثبات الخواص التي تصير بها الجسم موضوعا
لعلم الطبيعة وهي الحركة والتغير يكون فيها واما الاعراض التي يلزم بعد
الحركة والتغير اثباتها في علم الطبيعة فنسبة الجسم المطلق الى علم الطبيعة كنسبة
المعقولات الثانية الى علم المنطق ونسبة الحركة والتغير الى علم الطبيعة
كنسبة الجهات والجنسية والنوعية الى علم المنطق واما تحديد الجسم والحركة
وتحقيق ماهيتهما فيصح ان يكون في علم الطبيعة اذ تحديد المبادي
والخواص التي تصير بها المبادي موضوعة لعلم ما يكون الى صاحب ذلك
العلم ان يكون موضوع ذلك العلم مركبا واما اثبات المبادي والخواص التي
بها يصير المبادي موضوعة لذلك العلم فيكون الى علم آخر على ما شرح في
البرهان فاثبات الجهات في علم ما بعد الطبيعة وتحديدها في المنطق كما ان
اثبات الحركة في الفلسفة الاولى وتحديدها في علم الطبيعة والموجب والسالب
يثبت في علم ما بعد الطبيعة في باب الهو هو والغيرية واما انه اي مقدمتين
تناقض اي مقدمة وغير ذلك مما هذه سبيله ففي المنطق فالمعقولات
الثانية اعني الكليات الجنسية والنوعية والواجبية والممكنية موضوع المنطق
فالاولى اعني الجنسية والنوعية والفصلية والعرضية والخاصية ينتفع بها
في التصور والواجبية والممكنية وغيرها ينتفع بها في التصديق وهذه الكليات
لا على الاطلاق بل على هذه الصفات وهي من حيث يتوصل بها من معلوم
الى مجهول هي موضوع المنطق واما على الاطلاق فلا ينتفع بها في علم ومثال
ذلك الصوت المطلق لا ينتفع به في علم الموسيقي فالمعقولات الثانية على
نوعين مطلقة ومشروطة فيها شرط ما ويصير بذلك الشرط موضوعا

فانه يوجد فيه كليا ويصير موضوعا لعلم المنطق لكنه اي اثباته في المنطق

لعلم المنطق تعليق اذا صار الكلي مقدمة فقد صار موضوعا ويصير النظر فيه
منطقيا لا كليا تعليق اثبات نحو وجود الشيء هو ان يبين اي وجود يخصه
تعليق بتبيين ماهية الكلي والجزئي والشخصي وتبيين بعض لوازم هذه الاشياء
كالجنسية والفصلية والنوعية وجهاتها في المنطق واثبات وجودها
في الفلسفة الاولى تعليق تحديد المبادي يكون في العلم الذي هي له مبادي
واثبات وجودها يكون في علم آخر فوقه وقد يتفق ان يكون دونه وذلك
في الهندسة كالنقطة اذا حددناها ونقول انه شيء لا جزء له تعليق انحاء التعليم
في كل فن ما يبحث عنه في ذلك الفن وليس في المنطق انحاء تعليم الموجودات
بما هي موجودات وانما ذلك في العلم الكلي والجنس والفصل والنوع والخاصة
والعرض من انحاء تعليم العلم الكلي لا من المنطق تعليق للالفاظ المفردة احوال
تعرض لها من حيث هي موجودة كدلالتها على معانيها مثل دلالة لفظ
الجوهر على ما يدل عليه والكمية على ما يدل عليه ولها احوال تعرض لها من حيث
هي متصورة كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي ~~وامثال ذلك مما تعرض لها~~
~~من حيث هي متصورة كالكلي والجزئي والذاتي والعرضي~~ وامثال ذلك مما تعرض
لها من حيث هي معقولة متصورة لا من حيث هي موجودة وذلك ان الانسان
من حيث هو انسان لا تعرض له الكلية ولا الجزئية ولا الذاتية ولا العرضية
ولا من حيث هو موجود في الاعيان بل انما تعرض له من حيث هو موجود معقول
فيعرض للعقل فيه هذه الاعتبارات فيكون موضوع المنطق على هذا الوجه
تعليق الذي يدل دلالة التضمن هو ان يكون جزء من الشيء كما يدل النوع على
الجنس اذ كان الجنس جزءا من النوع تعليق الجنس مقول على كمال ماهية مشتركة
بالعموم والفصل يحمل من طريق ما هو على انه جزء مقوم لماهية الشيء والنوع

مقول

مقول على ماهية خاصة معقولة او ما قيل ان الفصل حكمه حكم الماهية اي في معنى
انه مقوم الماهية لا انه مقول على كمال الماهية بل طريقته ومذهبه مذهب
الماهية تعليق الجنس المنطقي هو الجنسية وهو المعنى المحمول على كل جنس و
الموضوع في الجنس هو ذو الجنسية في الجنس وهو الطبيعة التي عرض لها
الجنسية وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين بالنوع وكذا النوع المنطقي
هو النوعية وهي المعنى المحمول على كل نوع والموضوع في النوع هو ذو النوعية
وهي الطبيعة التي عرضت لها النوعية وهي الطبيعة المقولة على كثيرين مختلفين
بالعدد تعليق الجنسية من حيث هي جنسية اذا اعتبرت غير مخصصة بجسم او
بحيوان او غيرهما من المعاني التي تعرض لها هي الجنس المنطقي وهو المعنى
المقول على كثيرين مختلفين بالنوع والمبحوث عنها في المنطق هو هذه
الجنسية غير مخصصة فاما الحيوان فمعتبر فيه الجنسية فهو الجنس الطبيعي وهو
بما هو حيوان اعم من حيوان جنسي فانه قد يكون شخصيا وهو من حيث
هو حيوان انما معنى عقلي وهو في ذاته ليس بكلي ولا جزئي بل هو موضوع لان
يعرض له الكلية والجزئية وكذا الكلي من حيث هو كلي ليس هو حيوان ولا
شيئا بل هو معنى معقول يعرض لان يكون حيوانا او جوهرا او شيئا آخر
وهو اما ان يعرض له الحيوان او الجوهر او غيرهما او يعرض للحيوان او الجوهر
او غيرهما بحسب الاعتبارات تعليق ما قبل الكثرة هو ان يعقل الحيوان فيحمل
على كثيرين وما بعد الكثرة هو ان ينتزع عن الاشخاص تعليق المقول على
كثيرين مختلفين بالنوع هو المحمول على الجنس حملا على نحو الجنس هو المقول
على كثيرين مختلفين بالنوع وليس حمل الجنس على المقول على كثيرين
المحمول مختلفين حمل على نحو المقول على كثيرين مختلفين هو جنس بل الجنسية

عارضة له وهذا كما تقول ان الانسان نوع فان النوعية عارضة للانسان
والانسان من حيث هو انسان ليس نوعا تعليق المقول على كثيرين ليس
هو نفس معنى الجنس حتى يكون مرادفا لاسمه فليس تقولنا على الجنس كقولنا
الجنس نفسه فاذا قيل المقول على كثيرين جنس فليس يحمل عليه الا انه
عارض له كما يحمل الجنس على الحيوان فانه عرض للحيوان ان صار جنسا و
الحيوان ليس هو نفس معنى الجنس وكذا المقول على كثيرين وهو مع ذلك اعم
من الجنس فان النوعية ايضا يعرض لهذا اللفظ تعليق الحيوان لا يحمل على الانسان
من حيث هو حيوان فانه يكون جزءا له تعليق الجنس لا يكون له قوام بالفعل
وانما يتقوم بالفصل بالفعل واذا بطل الفصل بطل معه حصته من الجنس
التي كان الفصل يقومها وحدث جنس اخر غير ذلك الجنس وليس هو شيئا
قائما بذاته بالفعل فيصير موضوعا للفصلين يتعاقبان عليه فاذا بطلت النسبة لا
اذا النطقية للحيوان ان يكون الحصة من الحيوانية باقية بل يبطل تلك الحصة
لانها كانت متقومة بالفصل الذي كان يتقومه فكذا السواد والبياض وليس
سبيله سبيل الهيولى الموضوعة للصورتين تعليق مشخصات الشخص غير
متقومات الهية فان المشخصات اعراض ولوازم لاسباب مخصوصة للحيوان
فالانسان لا يبطل ببطلانها الانسانية كما يبطل الحيوانية ببطلان الانسانية
فان الحيوان الذي كان يكون انسانا انما جعله حيوانا ما يتقوم به فيجعله
انسانا واذا بطل ما كان يجعله انسانا بطل ان يكون حيوانا وليس كذلك
الحال فيما كان يتشخص به لو تغير وبطل فانه لو تغير ما كان يتشخص به
وعرض له ضد تلك اللوازم والاعراض لكان الانسان هو بعينه ونفس
حقا ما يقوم انه لو لم يكن الحق ما يجعله انسانا بل الحق اضدادها لكان يكون

حيوانا

حيوانا غير انسان وهو ذلك الواحد بعينه فان حصته من الحيوانية
بطلت ببطلان الانسانية تعليق الفصل يجب ان يلحق الجنس اوليا ولا
يكون لاحقا لما فوقه حتى يكون فصلا لجنسه كالبياض والسواد لا يجوز
ان يجعلا فصلين للحيوان لانهما لا يلحقانه لكونه حيوانا بل لكونه جسما
فههنا للجسم اولا تعليق المعنى العام كالجنس مثلا اذا انقسم الى قسميه انقسم
بالفصول المنوعة لكل واحد من التنويعين كاللون اذا انقسم الى السواد
والبياض والجسم اذا انقسم الى المتحرك وغير المتحرك ويصح ان ينقلب القسمة كذلك
ذلك المشار اليه باق في الجوهر اي محال ان يكون الابيض قد انقلب اسود
والجوهر الذي كان عرض له البياض باق بعينه وقد زال البياض عنه وعرض
ثانيا السواد لان البياض لا يبطل فصله ويبقى حصته من طبيعة اللون التي كانت
مقارنة له بعينها والا فليس بفصل منوع بل عارض لا يتنوع به البياض اذا
استحال سوادا فانه يبطل فصله المنوع له ويبطل حصته من طبيعة اللون الذي
هو جنسه فلا يصير في السواد تلك الحصة الا على معنى الحد اي لا يبطل ويبقى
حصته من طبيعة الجنس الا على معنى الحد لا بمعنى القوام تعليق كل واحد من قسميه
حصته من طبيعة الجنس ولا يجوز ان يبطل ويبقى حصته من تلك الطبيعة فانه
ح لم تقع القسمة بالفصول المنوعة ولا القسمة تكون ذاتية بل يكون بالعوارض
ولم يكن قسمان قسما طبيعة الجنس بالقسمة الذاتية فلا يكونان قسمين
بالذات بل اذا كانت القسمة ذاتية واقعة بالفصول لا بالاعراض يجب ان يكون
كل واحد منهما لا يفارق حصته الخاصة من طبيعة الجنس فيكون السواد ملازما
لحصته من طبيعة اللون والبياض ملازما لحصته من تلك الطبيعة وكذا الحال في
الناطق وغير الناطق تعليق البسائط لا فصل لها فلا فصل للون ولا لغيره

من الكيفيات ولا لغيره من البسائط وانما الفصل للمركبات وانما يحاذى
بالفصل الصورة كما يحاذى بالجنس المادة والناطق ليس هو فصل الانسان
بل لازم من لوازم الفصل وهو النفس الانسانية مثلا تعليق ليس للالوان
فصل جوهرى نسبته الى البياض والسواد نسبة النطق الى الانسان ولا
للبسائط فصل جوهرى ايض بل يكون ذلك للمركب الجوهرى تعليق الفصول
المنوعة لا سبيل البتة الى معرفتها وادراكها وانما يدرك لازم من لوازمها
فلا سبيل الى معرفة ما ينفصل به النفس النباتية عن النفس الحيوانية وعن
الناطقة ولا الى معرفة ما ينفصل به الحيوانية عن النفس الناطقة ولا شك ان
لكل واحد منهما فصلا او فصولا يخص جنسها ثم يخص نوعها تعليق يصعب
معرفة الفصول التى يتميز بها الانواع وكذلك ما تتميز به الاشخاص وما يتميز
منه الامزجة والذى يؤتى به على انه فصول كما يؤتى بالحساس فانه خاصة من
خواص الفصل او لازم او دليل عليه وشرح ذلك المعنى كما تقى فى واجب الوجود
انه شرح ذلك فتنوع المعنى الجنسى فى كل واحد منها بما يتنوع به لا يعرف به
حقيقته وانما يعرف لازم له لا الفصل بعينه تعليق الفصل المقوم للنوع لا
يعرف ولا يدرك علمه ومعرفته والاشياء التى يؤتى بها على انها فصول فانها
تدل على الفصول وهى لوازم لها وذلك كالناطق فانه شىء يدل على
الفصل المقوم للانسان وهو معنى اوجب له ان يكون ناطقا والتحديد بمثل
هذه الاشياء يكون رسوما لا حدودا حقيقية وكذلك ما يتميز به الاشخاص
وما يتميز به الامزجة تعليق التنوع يكون بالفصول فما يرفع عن الشىء و
يبقى معه الشىء لا يكون فصلا منوعا له وما لا يبقى يكون ذلك فصلا والتصنف
يكون بالعوارض كما يصنف الكتابة نوع الانسان تعليق الحس جنس اللمس فلذلك

يحمل عليه لكنه فصل لشىء اخر ومثل هذا الفصل لا يحمل على ما هو فصل له
تعليق الانسان حيوان مخصص والحيوان يحمل عليه بالشركة لا بالانه او
تعليق الحد يجب ان يكون للوجود فان الفصل جزء الذى يحققه وهو المقوم
لوجوده تعليق اذا بطل السواد فقد بطل معه فصل المنوع له وبطل حصته
من طبيعة الجنس فان اللون معنى عام يعم السواد وساير الالوان ويكون
لكل واحد فصل يحصل حصته من اللون ويخصصه كالنطقية مثلا التى يفرد
حصة الانسان من الحيوان ويحصلها ويخصصها فان فرضنا ان فصله
المنوع له باق يكون السواد ايض باقيا وان فرضنا ان طبيعة السواد لم يبق
كان ذلك الفصل باقيا كان ذلك الفصل الذى فرضناه فصلا منوعا عرضا
لا فصلا فان الفصل هو الذى يتعلق به قوام الشىء والعرض لا يتعلق به تعليق
الخاصة على الاطلاق هو ان يكون من جميع الوجوه دايما ولجميع اشخاص
النوع كالضحك وبالقياس الى شىء هو ان لا يكون على الاطلاق كذى الرجلين
فانه يعم الانسان والطير والكاتب فانه يعم صنفا من الناس تعليق
الجوهرية فى النار اذا فسدت النار لا يصح ان يبقى من حدوث الهوا حتى
يبقى حصة الجنس مع فساد الفصل وكذلك الحيوانية التى فى الانسان فانها
ليست هى الحيوانية التى فى الفرس حتى يكون فيهما معنى واحد بالتعين بالتعين
تعليق ان الحيوان ليس يحتاج فى ان يكون حيوانا الا ان يكون ناطقا او
غير ناطق بل يصح ان يكون هذا او ذاك ولكن لا بد ان يحصل لكن اذا حصل ان يكون
فقد تخصص فصار اما ناطقا واما غير ناطق تعليق الاشتراك لا يقع فى
عين الشىء بل فى حده فان عين الحيوانية والانسانية وما لا يخصها الا
الحد لا يقع فيه الشركة وما يعرض لطبيعة الحيوانية والانسانية فلا يختلف فيه

الموضوعات والاشخاص كالسواد والبياض والحلم فان ذلك كله معان مستقرة
في حقيقة الانسانية وطبيعتها فيجب ان يقع فيها الشركة وليس سبيله
سبيل الاضافات التي يجوز ان يقع بها التمايز فانا لا نجوز ان يكون
معنى واحد موجودا في كثيرين لا بمعنى الحد تعليق الهو هو معناه الوحدة و
الوجود فاذا قلنا زيد هو كاتب فلان معناه زيد موجود كاتب فلان و
مساوق لزيد وكاتب فلان وهما واحد والغيرية يساوق الكثرة و
اللاوجود واذا قلنا غير معناه ان وجوده غير وجوده تعليق هو يسمى رابطة
ومعناه بالحقيقة الوجود وانما سمي رابطة لانه يربط بين المعنيين كما يقول
زيد هو كاتب واذا قيل زيد كاتب فهو مضمر فيه تعليق اذا كان الموضوع اسما
مشتركا تغيرت الرابطة بحسب تغير الموضوع فلا يكون واحدا كما تقول
العين هو كذا فهو في هذا المكان لا يدل على واحد لان الموضوع اسم مشترك
تعليق قد يكون اللفظ محصلا والمعنى غير محصل وقد يكون المعنى محصلا واللفظ
غير محصل وذلك كما يقال فانما يعني به عدم الثبات وهذا كما يكون سلب بلفظ — صادق
وايجاب معنوي وبالعكس تعليق الحدود المختلفة لا تدل على ماهية واحدة بل
يكون تلك رسوما لا حدودا تعليق تركيب الحد تركيب تقييدي لا تركيب قول
جازم فلا يتعلق به الصدق والكذب كما نحد النقطة بانه شيء لا جزء له بل — فانه ليس بخبر تاما شيء لا جزء له م
نحدها كما نحد الانسان بانه حي ناطق فان معناه انه حيوان ذلك الحيوان الذي
هو ناطق فليس ههنا حمل ووضع كما في تركيب القول الجازم فانه ههنا وضع
وحمل تعليق الحد له اجزاء والمحدود قد لا يكون له اجزاء وذلك اذا كان بسيطا
وخرج العقل شيئا يقوم مقام الجنس وشيئا يقوم مقام الفصل واما في المركب
فان الجنس يناسب المادة والفصل يناسب الصورة تعليق اذا الحق الحيوان له

في الحد

في الحد فقد استغنى عن جميع ما يدل عليه الحيوان من الحس والحركة اذ قد
اورد فيه ذلك بالقوة القريبة وكذلك الحال في الفصل اذا اخذ فيها الفصل
الخاص بالمحدود والحد يجب ان يكون فيه جميع الذاتيات لها اما بالفعل او
بالقوة القريبة من الفعل تعليق معقولات المقدمات مؤدية الى معقولات
النتائج فهي متقدمة عليها تصورا وتصديقا تعليق الحدس بالوسط لا
يكون بفكر فانه يسنح للذهن دفعة واحدة واما طلب الوسط فيكون بفكر
وقياس والفكر هو استعمال النفس القوة التي في وسط الدماغ واستعراض
ما عندها من الصور ويكون بحركة واستفادة النتيجة يكون بفكر وقياس
والمقدمات يكون العلم بها علما بالنتيجة بالقوة لانها مؤدية لها تعليق — اليها
التذكر قد يكون ساذجا وقد يكون روية تعليق غايات الجزاف والعبث لا
تكون بحسب الروية تعليق اذا سلم المخاطب القياس يكون القياس قياسا
بحسبه فاما في نفسه فانه اذا صح التاليف والمقدمات كان قياسا تعليق
قوله قياس يلزم مقتضاه اي مقتضاه وهو النتيجة اي يجب مقتضاه اذا
سلمه المخاطب سواء كان صدقا او كذبا تعليق كون القياس قياسا اعم من كونه
قياسا يلزم مقتضاه ان القياس اذا اخذ على الاطلاق اعم والقياس الذي
يلزم مقتضاه على ضربين كما ذكر تعليق اذا لم يكن اللازم على سبيل الحمل او الوضع
لم يكن الاصغر متضمنا للاكبر وذلك كما نقول ان كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود فان لزوم وجود النهار لطلوع الشمس غير متضمن في طلوع الشمس
بل ذلك لازم محمول عليه دلالة الالتزام لا دلالة التضمن تعليق نسبة القياس
المطلق الى البرهاني نسبة عام مقوم ونسبة القياس الجدلي الى البرهاني
نسبة عارض فانه وان كان اعم منه فهو غير مقوم له فالقياس المطلق مقدم على

لازم اذا صحت المقدمات والتاليف وقياس بالقياس الى المخاطب فانما يلزم مقتضاه وهو النتيجة م

البرهاني لانه مقوم له وهذا تقدم عليه بالاولى والاحرى تعليق قوله الية
توجيه الطلب اى ان الاكبر هو المطلوب اولا وهو الذى يجب ان يعلم هل هو
موجود للاوسط فاما الاوسط للاصغر فانه قد كان معلوما تعليق التصور
مبدأ للتصديق فان كل مصدق به فهو متصور اولا ولا ينعكس وفى التصديق
يحتاج الى ان يعلم ان النسبة بين الموضوع والمحمول وان النسبة هل هى
صحيحة ام لا وفى التصور لا يحتاج الى هذه النسبة وهى انها هل النسبة بين
الموضوع والمحمول صحيحة تعليق غاية التصور التصديق وهو كماله لانه انما
يحتاج اليه للتصديق والغرض من الحدود والرسوم التصديق تعليق المقدمات
الاولية للقياس ما يتبين بسرعة وهى المقدمات الفطرية تعليق المقدمات
الطبيعية ممكنة على التساوى فيكون نتايجها ممكنة على التساوى فلا يترجح
احد طرفيه على الاخر فلاجل ذلك ما يقع فيه الغلط وقد يكون تجربية
وكذا المقدمات التجربية ولهذا ما يتعذر على الطبيب الحكم اذا كانت المقدمات
ممكنة فان النتيجة تكون ممكنة ويصح الطرفان عنده ولا يمكنه الحكم باحدهما
ولذلك قد يشق عليه معرفة كمية الاخلاط التى فى البدن ومعرفة كمية ما زاد منها
عن مقداره حتى يرده الى الحال المعتدلة بعلاج ان زاد فى العلاج الذى يريد به
رده الى الحالة ادى الى مرض آخر وان نقص نقص عن المقدار المحتاج اليه تعليق
تحليل القياس مثاله ان النظر فى امر الزمان مناسب للنظر فى امر المكان لانه من
الامور التى يلزم كل حركة فقوله من الامور التى تلزم كل حركة هى الصغرى وكل نظر فى
امر يلزم كل حركة فهو مناسب للنظر فى امر المكان فالنظر فى الزمان مناسب للنظر
فى المكان تعليق لا يصح ان تكون المطالب فى العلوم جنس الشى او فصله فان قيل يطلب
جنس النفس فى الطبيعيات قيل انما يطلب فيه هذا الطلب هل الجوهرية للشى

التجربية
٢١ التجربية

مجهول

مجهول على انه عارض لذات المجهول لا على انه مقوم له فالجوهرية اثبات
عارض لشى مجهول هو محرك للبدن ثم علمك بان هذا الجوهر جنس لذلك
الشى هو علم لعارض لذلك الجوهر وهو الجنس فان الجنسية لا يقوم الجوهر
تعليق قولك النفس جوهر والجوهر جنس لها لا يكون حمل الجنس على
الجوهر حمل الجوهر على النفس فان الجنسية عارضة للجوهر لا مقومة له و
الجوهرية مقومة للنفس ذاتية لها تعليق الحد ليس عليه برهان لانه هو اول
التصور فانه يكون بالذاتيات والذاتيات تكون بينة الوجود للشى تعليق
العلم الطبيعى له موضوع يشتمل على جميع الطبيعيات ونسبته الى ما تحته نسبة
العلوم الكلية الى العلوم الجزئية وذلك الموضوع هو الجسم بما هو متحرك وساكن
والمبحوث عنه فيه هو الاعراض اللاحقة من حيث هو كذلك لا من حيث هو جسم مخصوص
ثم النظر فى الاجسام الفلكية والاجسام الاسطقسية نظر اخص من ذلك
فان النظر هو فى موضوع هذا الجسم وهو جسم مخصوص لا الجسم المطلق
ثم يتبع ذلك النظر فيما هو اخص منه وهو النظر فى الاجسام الاسطقسية
ماخوذة مع المزاج وما يعرض لها من حيث هى كذلك ثم يتبع ذلك النظر فيما
هو اخص منه وهو النظر فى الحيوان والنظر فى النبات وهناك يختم العلم
الطبيعى تعليق لا يمكن اثبات المبدأ المشترك فى العلوم الطبيعية كالهيولى
والصورة والفاعل والغاية بل انما يثبت فيها مبدأ بعض انواع موضوعها او
مبدأ بعض اعراض موضوعها كمبدأ الحركة او مبدأ النمو او مبدأ الصوت تعليق
فاما الاجسام الفلكية فانها لما كانت بسيطة ولم يعرض لها المزاج وكانت
صورها موقوفة على موادها لم يكن يتعلق بها نظر اخص منه والاشبه ان يكون
تلك الاعراض اللاحقة للموضوعات التى هى اعم اجناسا الاعراض الذاتية

للاجسام المخصوصة ويصح ان يكون المبحوث عنه في علم واحد الاعراض
واعراض للاعراض واجناس للاعراض وفصول للاعراض واجناس للفصول
وفصول للفصول على ما شرح في البرهان ومثال ذلك في السماع الطبيعي شرح
انه يبحث عن المكان اولاً فانه من عوارض الجسم بما هو متحرك وساكن
ثم يبحث عنه انه هل هو خلاء او ليس بخلاء وهو من اعراض عوارضه وكذا
ينظر في الزمان فانه من عوارض الحركة والنظر في ان الزمان هل يتناهى ام
لا يتناهى وهل له قطع ام لا اي ابتداء وانتهاء هو من اعراض عوارضه ويبحث
عن اعراض الحركة وفصولها وهي الوحدانية والتضاد فانه من فصولها و
القسر والطبع والسرمدية وغير السرمدية فهي اعراض لها ويبحث عن انواع الحركة
واما النظر في انه هل الجسم مؤلف من اجزاء لا يتجزى وهل هو متناه او غير
متناه وهل يجب ان يكون لكل جسم حيز وشكل ذو قوام ام لا فانه يتعلق بعلم
ما بعد الطبيعة فانها من احوال الجسم من حيث هو موجود لا من حيث هو واقع
في التغير فهو البحث عن نحو وجوده الذي يخصه وهو انه اي وجود يخصه في انه
هل هو جوهر او عرض وانه ان كان جوهراً فهل هو متناه او غير متناه لا من حيث
ان افعاله وتأثيراته هل هي متناهية او غير متناهية هو ايضاً من علم ما بعد الطبيعة
واما النظر في ان الجسم من حيث هو متحرك هل هو متناه او ليس بمتناه فانه يتعلق
بالطبيعي وكذا من حيث افعاله وتأثيراته وهل هي متناهية او غير متناهية من
العلم الطبيعي وقد يبحث في علم النفس عن حال الحركة الارادية وفي بعض المواضع عن
حركة النمو وكلتاهما حركة مخصصة وكون الشيء اخص من الآخر هو من الاعراض
اللاحقة له فان النظر في السماع الطبيعي هو من الامور العامة للطبيعيات والكلام
في ان الجسم هل هو مؤلف من اجزاء لا يتجزى هو الكلام في نحو وجوده وكذا الكلام

في انه هل

في انه هل هو مؤلف من هيولى وصورة وليس يتعلق ذلك بالطبيعيات واما
ما يتعلق بها او هو الكلام فيما يستند اليه على وجوده من جهة حركاته وقواه قيود
وافعاله والكلام في التناهي واللاتناهي من وجهين احدهما من جهة
المقدار والجسم من حيث هو جسم والثاني من جهة احوال الجسم من حيث
هو متحرك وساكن وهذا هو المتعلق بالطبيعيات ولم يقصد بالقصد
الاول الى الكلام في التناهي واللاتناهي من الوجه الاول بل الى الكلام فيهما من
الوجه الثاني لكنه لما هم بتكلم فيها ادرج الكلام الاول في جملة الكلام في
الثاني فلخوفه مقدمات غير طبيعية تعليق الصورة الجسمية وهو البعد المقوم
للجسم الطبيعي ليس قوامها بالمحسوسات فيكون محسوسة بل هي مبدأ
المحسوسات فهي عارضة للموجود بما هو موجود فكل ما يكون داخلاً في
علوم كثيرة كالوحدة والكثرة وغيرهما فانهما تدخلان في الطبيعيات والتعليميات
وغيرهما فيجب ان يكون من العوارض الخاصة لعلم فوق تلك العلوم فانها
من عوارض العلم الالهي تعليق العلوم التي لا يشترك في مباد واحدة كالعلم
الطبيعي لا يمتنع ان يثبت مبادي ما هو فيها اخص في مباحث ما هو اعم مثلا
كاثبات الجسم الفلكي في السماع الطبيعي ثم البحث يكون عن احوال هذا الجسم
حيث يتكلم في الاجسام البسيطة لانها بسيطة فان الجسم الفلكي يثبت من حيث
النظر في الجسم على الاطلاق ومن حيث هو متحرك او ساكن ثم يكون البحث
عن احواله حيث يكون البحث عن احوال الجسم المخصوص تعليق الحركة من اعراض موضوع
العلم الطبيعي وهو الجسم بما هو جسم متحرك او ساكن فيجب ان يكون اثباتها
فيه وليست هي جزء من اجزاء الجسم بما هو مؤلف من الهيولى والصورة
فيكون اثباتها فيما بعد الطبيعة تعليق ان قال قائل ان الزمان يمتنع ان يوجد

الشيء في الحركة وانه لو شاء لم يوجد قبل اهل يصح ان يوجد حركة في مسافة
ثم لا يكون للفلك الحركة مقدار تعليق الزمان كونه من الكمية بذاته فانه مقدار
الحركة وكونه المقدارية عارضة له هو لما يعرض له من مقدار المسافة والدليل
على هذا ان معنى المقدارين فيهما مختلف وهو ان مقدار المسافة غير مقدار
الحركة فان مقدار حركة الفلك لا نهاية له ومقدار الفلك متناه تعليق مقدار
المسافة مقدار عارض للزمان الذي هو في نفسه مقدار اخر تعليق الزمان
لا يمكن رفعه عن الوهم فانه لو توهم مرفوعا لاوجب الوهم وجود زمان يكون
قبل الزمان مرفوعا ولهذا اثبتت المعتزلة ههنا امتدادا ثابتا بين الازل
وبين خلق العالم وسموه اللاوجود وهذا مثل ما اثبت مثلا اشر ما يكون فيه
وجود العالم وانه اذا توهم العالم مرفوعا اوجب وجود الابعاد فانه يتوهم خلاء
فضاء غير متناه لكن ههنا يتوهم امتدادا ثابتا وكلاهما محال وفي امتناع
ارتفاعهما عن الوهم دليل على ان الزمان سرمدي والعالم سرمدي وان
الاول يتقدم عليهما بالذات لا غير ويمكن ان يتوهم الوهم الزمان الا شيئا
متقضيا سيالا لا يثبت على حال وعندهم ان هذا الامتداد الثابت هو وعاء
الزمان وهو ح وهو نفس الزمان فانه مقتضي متجدد سيال فان ذلك الجزء
من الامتداد الذي كان فيه مثلا زمان طوفان[1] هو عين الجزء الذي فيه هذا — ١ نوح ع
الوقت لا محالة تعليق كلما يكون [2] الاولي وآخر فبينهما اختلاف مقداري او عددي — ٢ لداود ع
او معنوي فالمقداري كالوقت والوقت او الطرف والطرف والعددي كالوا
حد والعشرة والمعنوي كالجنس والنوع والوجود لا اول له ولا آخر بذاته تعليق ان فرضنا
مبدا لخلق العالم على ما يقوله المعتزلة لزمهم منه فانهم يفرضون شيئا قبل ذلك
الشيء يمكن فيه فرض وجود حركات مختلفة والحركات المختلفة انما يصح مع امكان

ووقوع

ووقوع التقدير فيها والمكان وقوع التقدير فيها يكون مع وجود الزمان
ففرض وجود الحركات المختلفة مع وجود الزمان فيكون قبل الزمان
زمان تعليق لو لم يكن الزمان لما امكن فرض وجود حركات مختلفة لكن
فرض وجود حركات مختلفة ممكن فالمقدم باطل تعليق اذا كان الزمان موجودا
كانت الاجسام موجودة اذ لما امكن فرض الحركات المختلفة وجب مع امكان
هذا الفرض وجود الزمان ومع وجود الزمان وجود الحركة ومع وجود
الحركة وجود الاجسام فالاجسام لا محالة موجودة مع هذا الفرق وعلى هذه
الجملة فلا بد من اعتبار الزمان فان التقدم والتاخر في الحركات يقتضي
وجود الزمان تعليق جوهر الفلك لا تدخل عليه الحركة وانما الحركة حالة
طارية عليه بعد تحقق جوهره فلا يؤدي به الحركة الى الفساد كما
يؤدي بالاشياء التي هي في الحركة وهي الاشياء الكائنة الفاسدة فانها
من مبدأ كونها الى منتهاها تكون في الحركة والتغير يؤثر فيها الحركة
ولذلك قيل ان الفلك ليس في الحركة بل مع الحركة ومع الزمان لا في الزمان
تعليق الشيء الماضي بذاته هو الزمان والماضي بالزمان هو الحركة وما في
الحركة ومعها يكون سيالا متغيرا لا تعليق الزمان عدد الحركة في التقدم
والمتاخر لان الحركة سيالة مختلفة يحدث فيها تقدم وتاخر في المسافة تعليق — الحركة لا اول لها فانها ينقسم بانقسام المسافة م
متى فرضت الحركة حادثة كان الشيء الذي يسبقها ليس لا شيء مطلقا وذلك
لانه لا يمتنع من ان يكون في قدرة الله تع ايجاد حركات في ذلك العدم الذي
يتقدمه فان فرضنا وجود عشرين حركة تنتهي مع بداية الاولى وجود عشر
حركات ينتهي ايضا مع بداية الاولى لم يصح ان يقال ان مطابق الحركتين من
ذلك العدم واحد بل يجب ان يكون مطابق الحركات العشرين مخالفا لمطابق

الحركات العشرة والاشياء المطلق ليس فيه اختلاف فليس الاختلاف بينهما الا
اختلافاً مقداريا سيالاً وهو الزمان فيكون قد سبق الحركة الحادثة زمان
والزمان مقدار الحركة فيكون قد سبق الحركة حركة ولا بد من متحرك مع وجود
الحركة وقد منعنا ان يكون المفارق الذى لا علاقة له مع المادة فيجب ان
يكون المتحرك جسماً او جسمانياً وان منع ان يكون في قدرة الله تع ايجاد
حركات قبل بداية الحركة الاولى التي تفرض حادثة كان حكماً عجيبا وتقدير
الحركات بذلك العدم هو مساوق لتقدير الخلاء فيا بينه لا شيء مطلقا
والعجب من هؤلاء فانهم يثبتون الصانع بان يقولوا ان الاجسام لا ينفك
من حوادث الحركة او سكون وكل ما لا ينفك من حوادث فانه حادث وكبرى
يحتاج الى تصحيح وهم يقولون انها اولية وهذا البيان على سخافته يلزمهم
ان الصانع تع وتقدس حادث فذلك لان عندهم انه لا يخلو من ارادات
حادثة وكراهيات حادثة اللهم الا ان يقولوا ان ارادة الله تع وكراهيته من
الاعراض التي لا تكون في موضوع وهذا كما تراه سخيف او يقولوا ان ارادته
حادثة ويلزم من حدوث الارادة محالات منها ان يكون لها سبب غير ذات
البارى تع من قصد او طلب شيء بالجملة ومنها وجود التغير لذات الاول
ومنها ان كل حادث فانه يسبقه حادث الى ما لا نهاية تعليق عندهم انه قد
يكون اعراض لا في مادة فانه عندهم ان الله تع يخلق فناء يفني به الاشياء تعليق ٢ نفی س
العقل يفرض ثلثة اكوان احدها الكون في الزمان وهو متى وهذا ظاهر الاشياء
المتغيرة التي يكون لها ابتداء ومنتهى ويكون مبدأه غير منتهاه بل يكون متقضيا
ويكون دائماً في السيلان وفي تقضي حال وتجدد حال والثاني كون
مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان

والزمان في ذلك الكون لانه ينشأ من حركة الفلك وهو نسبة الثابت الى
المتغير الا ان الوهم لا يمكنه ادراكه لانه راى كل شيء في زمان وراى كل
شيء يدخله كان ويكون والماضي والحاضر والمستقبل وراى لكل شيء
اما ماضياً او حاضراً او مستقبلاً والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى
السرمد وهو محيط بالدهر تعليق بعضهم انه يصح ان يكون قبل وجود
الزمان معنى يتوهم كانه مدة ثم لا يكون زمان فهذا هو معنى وهمي في الحقيقة
الا ان ذلك المعنى يمكن ان يكون يخلق فيه حركات يطابق البعض منه وحركات
يطابق الاكثر منه وهو في نفسه غير ثابت فيكون بعينه هو الزمان اذ
يحصل فيه الاقل والاكثر والتقضي وهذه كله من صفات الزمان يمكن
ان يفرض في العدم المطلق حركتان عظمى وصغرى ومحال ان يبتديا معاً
وينتهيا معاً فلا بد من ان تخلو الصغرى عن الكبرى الشيء فما يخلو به عنها
هو مقداره ويحصل تقدم وتاخر وهذا هو حقيقة الزمان لا غير تعليق
الشيء الزماني له اول وآخر ويكون اوله غير آخره تعليق الوهم يثبت لكل شيء
متى وصح ان يكون للزمان نفسه متى تعليق الفلك لا يتغير في ذاته فالحركة
حالة طارية عليه تعليق ما يكون في الشيء قد يكون محاطاً بذلك الشيء فهو
يتغير بتغير ذلك الشيء فالشيء الذي يكون في الزمان يتغير بتغير الزمان
ويلحقه جميع اعراض الزمان ويتغير عليه اوقاته فيكون هذا الوقت الذي
يكون مثلاً مبداء كونه او مبداء فعله غير ذلك الوقت الذي يكون لاخره
لان الزمان يفوت ويلحق وما يكون مع الشيء فلا يتغير بتغيره ولا يتناوله
اعراضه تعليق الدهر وعاء الزمان لانه محيط به تعليق الزمان ضعيف
الوجود لكونه سيالاً غير ثابت تعليق كل ما لم يكن في الزمان فلا يتغير اذ

التغير يلحق اولاً الزمان ثم ما يكون فيه تعليق الفلك حامل الزمان
والقوة المحركة فيه فاعل الزمان تعليق العقل قد لا يكون قائماً بالمقدار
بل مباينا له مسطورة يتقدم ما بانه تعليق نسبة الاول الى العقل
الفعال اولى الفلك نسبة غير متقدرة زمانية بل نسبة الابديات ونسبة
الابديات الى الابديات يسمى السرمد والدهر تعليق الزمان يدخل فيه ما
هو متغير ونسبة الابديات الى الزمان هو الدهر فان الزمان متغير و
الابديات غير متغير تعليق كل ما يقع في الزمان فانه ينقسم كالحركات
وذي الحركة والمماسة تقع في طرف الزمان والطرف لا ينقسم والا لا مماسة
لا يقع الا في الزمان لانه مفارقا للمماسة والمفارقة حركة تعليق حد الشيء
هو ان يكون الشيء في زمانه وقد يكون الزمان موجوداً ولا يكون ذو الزمان
فيه فلا يكون في ذلك الا ان تعليق كل شيء له في ذاته ترتيب فلا يجوز ان يكون
غير متناه والعدد الذي يكون له ترتيب لا يجوز ان يكون غير متناه والعدد لا
تكون له نهاية لكن ليس بالفعل والترتيب هو ان يكون موجوداً بالفعل
وقولنا الكل موجود هو غير قولنا كل واحد موجود فان هذا صادق
وقولنا الكل في الاشياء الغير المتناهية موجود كاذب تعليق قولنا
تغير في سواديته اي تغير في الفصل لا في عارض والكيفية تبطل عند
التغير وتجيء كيفية اخرى اما ان يكون مثلها في النوع او يخالفها لا في
شيء والا فلم يتغير بحسب المشاهدة بل يكون الاحوال متشابهة فان
كان الكيفية يخالف الاخرى فاما بمعنى فصل واما بمعنى عرض فيكون قد
قارن تلك الكيفية عارض كان يجوز ان يقارن الاول وهو محال في كيفية
فربما تغير بمقارنة ما ليس هو فيكون السواد المتغير لم يتغير في سواديته

بل

٨٣

بل في عارض لا يجعل نفس السواد متغيراً وهذا لا يمنعه فان كان يجعل
نفس السواد متبدلاً في سواديته فهو اذن في الفصل وكذلك الحال في المزاج
تعليق اذا قيل هذا اشد سواداً من ذلك فليس نعني به السواد المطلق
فانهما في حد السواد واحد لانه يحمل على كليهما بالسواء بل معناه ان هذا
في سواده المخصص اشد من ذلك في سواده المخصص وانما يكون ذلك
بالاضافة الى البياض بان يكون هذا اقرب الى البياض من ذاك تعليق
معنى اشتداد السواد هو ان يشتد الموضوع في سواديته لا ان يشتد
السواد في سواديته على ان يبقى فيه اصل وانضاف اليه فرع بل يكون الاول
قد بطل وحدث نوع آخر وعلى هذا يجب ان يكون كل سواد موجود عند
الاسوداد غير الاول بالنوع وهي في حد ذاته لا يقبل الاشتداد و التنقص
بل انما يعرضان للسواد المعين بحسب قربه من الغاية وبعده وكذلك
الحال في المزاج فان النوع الاول من المزاج يبطل ويحدث نوع آخر من
المزاج مخالف للاول ومعنى قولنا اشتد الشيء في سواديته انه تغير الشيء
في حقيقة السوادية لا في عارض من عوارض السوادية فاذا كان كذلك يكون
تغيراً في الفصل واذا تغير في الفصل يكون قد تغير النوع تعليق المتحرك
يحتاج الى مسافة فلانه اما ان يتحرك في مكان فيكون الحركة المستقيمة او يتحرك
على شيء فتكون مستديرة فلا غنى لها عن مسافة والحركة المستديرة ما لم يكن المتحرك
شيء يتحرك عليه المتحرك بالاستدارة لم يصح وجودها كما ان الحركة المستقيمة
ما لم تكن مسافة لم يصح وجودها تعليق بين المماستين لا بد حركة
فلا يصح تتالي المماسات ويجب ان يتوسطهما حركة فانها بالحركة ينتقل
الى المماسة الثانية وكذلك بين الآنين زمان لا بد تعليق السطح يجوز ان

يفرض لها مماسة منتقلة والمماسة يكون في آن والحركة يكون في زمان لا في
وكما ان الزمان لا يكون من تتالي الآنات كذلك الخط لا يكون من تتالي النقط
واذا ماس الجسم جسما بنقطة ثم ماسه بنقطة اخرى يكون النقطة الاولى
قد بطلت بالحركة التي بينهما اذ المماسة لا تثبت والجسم يكون بعد المماسة
كما كان قبل المماسة لا يكون فيه نقطة ثابتة فيكون مبدأ خط بعد المماسة
ولا يبقى امتداد بينها وبين اجزاء المماسة فان النقطة انما هي نقطة بالمماسة
لا غير واذا بطلت المماسة بالحركة لم تبق النقطة ولم يبق الخط الذي النقطة
مبدأ له تعليق اذا قلنا الفلك لا خفيف ولا ثقيل ليس نعني به متوسطا
بينهما بل نعني به انه خارج عن جنس الخفة والثقل وهو سلب على الاطلاق كما تقول
ان الصوت لا يرى فهو سلب على الاطلاق وليس هو كما تقول للحار ولا بارد
ونعني به الفاتر تعليق هذه الكيفيات الاربع هي فصول الاسطقس و
الاسطقس هو الموضوع للمزاج ولذلك تكون المركبات اذا بطلت عنها هذه
الكيفيات التي هي الاسطقس الموضوع للمزاج بطلت باسرها لانها تبطل
ما يتقوم مزاجها وليس هي فصولا للعناصر التي هي غير الاسطقس باعتبار
هي صور النار والهواء والماء والارض ومع ذلك اذا بطلت بطل معها الصورة
تعليق لو كان المزاج هو النفس لكان يجب ان يكون المزاج موجودا قبل المزاج
اذ كان هو الغاية للحركة للعناصر الى الامتزاج تعليق الا انه لم يستحل مزاجه
لم يدرك كالبدن اذا لم يستحل فيه المزاج لم يدرك الملموس والمستحيل غير ثابت فكيف
يدرك معدوم فاذن المدرك شيا موجودا وهو غير المزاج فقد كان المزاج الا
لا يدرك ذاته فلم صار الطارى يدرك ذاته وايضا فان حركة الارتعاش لمقتضى مزاج
محركين اذ قد عرفنا ان الحركة الطبيعية على سبيل اللزوم والارتعاش حركتان

متماغتان

٨٤

متماغتان فلهما محركان احدهما صورة المزاج والثاني في محل اخر وهو
النفس لا غير وايضا فان حركة الارواح مختلفة ولاختلافها اسباب مختلفة
وهي غير المزاج فانه هي النفس وايضا لو كان المحرك في الحيوانات المزاج لما وجب
الاعياء لانه لا يوجب شيء واحد حركة ويمنع عنها فالاعياء احساس بالم
تابع لتغير مزاج تابع لتحريك الى خلاف ما يقتضيه المزاج الحاصل مع الاعياء
هو مزاج العضو فما الذي يشعر بالاعياء وهو نفس مزاج العضو ولولا ما في
الحركتين بسبب اختلاف المحركين وهما النفس والطبيعة والحركة المزاجية
تعليق النفس ليست بمزاج فانه اذا تغير عن صحة واعتداله فانه لا يحس بتغيره
وهو غير باق على صحته بل قد تغير فيجب ان يكون المدرك لتغيره شيئا ثابتا
هو النفس التي هي كمال الوكاء اذ تفرق الاتصال لا يحس به المزاج وهو قد
تغير حال اتصاله وتغير بل يكون المدرك له شيئا ثابتا غيره وهو النفس وكذلك
القوى التي في اجسامنا اذا تحركت الى خلاف ميلها الذي تقتضيه فلا بد
يكون محركها شيء غيرها وهو النفس وكذلك اذا احست حاسة بشيء فان الادراك
لها النفس فان الحاسة قد انفعلت عند الاحساس فلم يبق على حالها تعليق
الادراك هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك والادراك بالحواس يكون
هناك فعل وانفعال لا غير فنحن اذا ادركنا ذواتنا فانما يكون المدرك لها
النفس التي لا تنفعل البتة لا امزجتنا وابداننا ولا تكون مدركة لها بالمزاج
تدركها بذاتها فانها ان كان المدرك لها مزاجا فالمزاج قد انفعل عند ادراكها
ويتغير فيكون غير ثابت ولا باق على حالته التي كانت له قبل الادراك
فيجب ان يكون المدرك لها شيئا ثابتا وهو النفس الذي كمال تعليق الالم

احساس لشيء غير ملايم وليس يصح ان يفسد مزاج شيء من مقتضى ذاته فان
سوء المزاج هو تغير مزاج كان يقتضيه مثال ما يتوجه اليه المزاج فيتى هو
صحيح بحسبه وذلك المثال هو النفس التي تعني عنه بانه الكمال في المزاج
او الجسم والمزاج الفاسد لا يصح ان يكون علة لاعادة المزاج الاصلي ثم
ما مضى المزاج الاصلي ان لم يكن هناك مثال يتوجه اليه المزاج فيتى هو صحيح
بحسبه فان كل مزاج هو صحيح في ذاته ان لم يعتبر الى ما يقتضيه ذلك المثال يعني قياسه
وكذا الحال في الاغتذاء فان طلب الغذاء هو طلب بدل ما قد تحلل من البدن
ولا يتحلل منه الباقي شيء فاذن هو فعل لغير المزاج بل كما له وكذلك المثال في التباد
فانه غير المزاج الذي قد بطل بل هو الكمال للمزاج الاصلي تعليق الاعياء
انما يحدث من مقتضى تجاذب النفس والطبيعة وكذلك الارتعاش تعليق
برهان على اثبات النفس ماخوذ من جهة غاية حركة العناصر الى الاجتماع
المودي الى وجود النفس لما كانت الحركة تحصل بعد وجود الغايات في
الاعيان كالجهات او في نفس المحرك كما يكون في نفس البنا وكان واجبا ان
تكون الغاية الجزئية موجودة حتى يصح وجود حركة جزئية وجب ان تكون
حركة العناصر الى الاجتماع لغاية اخرى غير الاجتماع فان الاجتماع يحصل
بعد الحركة وتلك الغاية هيئة يصح وجودها ويستكمل بالبدن ويكون الاجتماع
والمزاج والتركيب والاشكال وغير ذلك من الاحوال التي تحصل البدن بعد
الحركة من توابع تلك الغاية وتلك الغاية هو بعينها المحرك فتكون فاعل الحركة
وغاية لها فالفاعل والغاية بها واحد في الانسان وهو النفس تعليق
كل حالة من الاحوال الجسمانية تعرض بعد الحركة فلا يصح ان يجعل غاية الحركة

فالمحرك

٨٥

فالمحرك هو بعينه الغاية وهو النفس تعليق كل ادراك جسماني فانما يتم
بفعل او انفعال والانفعال هو حصول حال مع زوال حال ولا يصح ان
يكون المدرك هو الحاصل او الزايل في الجسم واحواله آلات لان المدرك يجب ان
يكون شيئا ثابتا فالحرارة الطارية مثلا تحيل الحرارة المزاجية ولا يجتمع معها
اذ لا يجتمع كيفيتان في جسم فحينئذ يقع الاحساس بالحادث وكذلك تفرق الاتصال
مدركه غير الاتصال المتفرق وغير الانفصال الحادث وانما يدركه شيء ثالث
كذلك الحال في التحلل من البدن انما يطلب بدل المتحلل شيء غير الباقي بعد التحلل فان
الباقي لم يتحلل منه شيء فاذن انما يتحلل من شيء هو ثابت باق وذلك هو غير
البدن بل هو الحافظ لمزاج البدن وهو الذي تسميه كماله وكذا الحال في ترتيب
الاعضاء وتحفظ المزاج وكذا تنمو انما الفاعل له غير المزاج وهو المدبر للبدن الذي
ياخذ من جانب ويزيد في جانب حتى يتم الاعضاء والمريض اذا صح فانما
يثبت له العلم بما كان علمه لاجل انحفاظ معلوماته في القوة الحافظة
والقوة الحافظة كان معوقة عن فعلها في حال المرض لاجل ما كان غشي
المكان الذي يثبت فيه القوة الحافظة من الابخرة والاخلاط فلما زالت
تلك المخالطات تخلى عنها العايق تعليق الادراك للشيء لا يتم الا باستحالة
في المزاج وصح ان تبقى الكيفية المستحيلة مع المستحال اليه ومحال ايضا ان يدرك
ما ليس بباق فالمدرك غير المزاج والتركيب الصحيح ما دام صحيحا لم
يدرك تفرق الاتصال انما يدرك اذا حصل التفرق والمتفرق من حيث
هو متفرق غير باق على صحته انما الباقي على صحته ما لم يلحقه التفرق
فالمدرك للالام الحاصلة من جهة تفرق الاتصال شيء ثابت غير التركيب
الذي انفصل تعليق الضرب بذاته لا يولم انما يولم بسبب ما يحدث

عند من تغير المزاج والانفعال عنه فاذا لم ينفعل عنه لم يحس بالالم فكثير
من الناس يضربون ويكونون نفوسهم مشغولة بشيء فلا يحسون بالالم تعليق
الانسان فطر على ان يستفيد العلم ويدرك الاشياء طبعا من جهة الحواس
ثم من جهة الوهم الذي هو نتيجتها فاما ما يدركه عقلا فانه يكون باكتساب
لا طبعا والذي يدركه من جهة العقل اذا ساعد عليه الوهم فانه يثق به
وان عارض فيه لم يكد يخلص له اليقين به فربما يقع له فيه الحيرة والشك لا
سيما اذا لم يكن الفا للعقليات وهذه يكون حاله ما دام ممنوا بالوهم
واما الاوائل التي يحصل لها ثم فانها يكون من الاستقراء والتجربة من الشهادة
والنفس تعتقد ان كل ما يوجبه الشهادة والاستقراء فهو حق وقد لا يكون
حقا ويكون من الوهميات الكاذبة والعقول الفعالة لا يكون لها الوهم
فلا يكون لها الوهميات تعليق الادراك انما هو للنفس وليس للحاسة الا
الاحساس بالشيء المحسوس والانفعال عنه والدليل على ذلك ان الحاسة قد
تنفعل عن المحسوس ويكون النفس لاهية فيكون الشيء غير محسوس ولا
مدرك فالنفس تدرك الصور المحسوسة بالحواس وتلك تدرك صورها المعقولة
بتوسط صورها المحسوسة اذ يستفيد معقولية تلك الصور من محسوسيتها
ويكون معقول تلك الصور لها مطابقا لمحسوسها والا لم يكن معقولها وليس
للانسان ان يدرك معقولية الاشياء دون وساطة محسوسيتها وذلك لنقصان
نفسه واحتياجه في ادراك الصور المعقولة الى توسط الصور المحسوسة تعليق
واما الاول سبحانه والعقول المفارقة لما كانت عاقلة بذواتها لم يحتج في
ادراك صورة الشيء المعقولة الى توسط صورته المحسوسة ولم يستفدها من
احساسها بل ادركت الصور المعقولة من اسبابها وعللها التي لا تتغير فيكون

معقولها منه لا يتغير بهذا البيان وكل شخص جزئي معقول مطابق
لمحسوسه فالنفس الانسانية تدرك ذات المعقول بتوسط محسوسه
والاول والعقول المفارقة تدرك المعقول من علله واسبابه وحصول
المعارف يكون للانسان من جهة حواسه وادراكه للكليات من جهة احساسه
بالجزئيات ونفسه عالمة بالقوة فالطفل نفسه مستعدة لان يحصل لها الاوائل
والمبادي وهي تحصل له من غير استعانة عليها بالحواس بل تحصل من غير قصد
ومن حيث لا يشعر به والسبب في حصولها له استعداده لها فاذا فارقت
النفس البدن فلها الاستعداد لادراك المعقولات فلعلها يحصل لها من
غير حاجة لها الى القوى الحسية التي فاتته بل يحصل لها من غير قصد
ومن حيث لا تشعر بها كالحال في حصول الاوائل للطفل تعليق والحواس
هي الطرق التي تستفيد منها النفس الانسانية المعارف تعليق المحسوس اذا لم
تدركه النفس فلان النفس مشغولة عنه بفكرة او غفلة ويكون قد حصل
في الحس المشترك فلا يمكنه تأديته اليها اولان الحس المشترك قد شغلته
النفس عما هي مقبلة عليه فلا ينطبع المحسوس فيه تعليق النفس ما دامت
ملابسة للهيولى لا يعرف مجرد ذاتها ولا شيئا من صفاتها التي تكون لها وهي
مجردة ولا شيئا من احوالها عند التجرد لانها لا يمكنها الرجوع الى خاصتها
ذاتها والتجرد عما يلابسها بل يكون ما يلابسها عائقا لها عن التحقق بذا
وعن مطالعة شيء من احوالها فاذا تجردت زال عنها هذا العوق فيعرف
ذاتها واحوالها وصفاتها الخاصة بها فانها يدرك الاشياء بلا آلة بدنية
فانها مستغنية عنها وان ما يحصل لها الآن من آن لا حقيقة الا الجسم المحسوس
وان لا وجود لشيء سواه كله باطل تعليق القوى البدنية تمنع النفس عن التجرد

مستغنيه بتخيل

بذاتها وخلص اليه لكانها حينئذ تدرك الاشياء متخيلة لا معقولة لانجذابها
اليها واستيلائها عليها ولانها لم تالف للعقليات ولم تعرفها بل نشأت
على الحسيات فهي تطمئن اليها وتنفر عن غيرها وتتوهم ان لا وجود للعقليات
وانما هي اوهام مرسلة تعليق الاوايل تحصل في العقل الانساني من
غير اكتساب ولا يدري من اين يحصل فيه وكيف يحصل فيه تعليق العقول
اذا اعتبرت تكون على ثلثة اقسام منها ما يكون بالقوة من كل وجه كالعقول
الانسانية فان المعقولات فيه بالقوة الا الاوايل فانها تحصل فيها
بعد ترعرعه فاذا قلنا انه كل شيء نريد انه كل شيء فيه بالقوة وفي قوته ان
يعقلها كلها ومنها ما يكون بالفعل من كل وجه وليس البتة فيه ما بالقوة كالباري
فان علمه لذاته ولا تعلق له بغيره ولذلك نقول انه كل شيء اي انه يعقل فيها
بالفعل ومنها ما هو بالقوة من وجه وبالفعل من وجه ثم انها تترتب في ذلك
بالاقل والاكثر والازيد والانقص فبعض العقول ما بالقوة فيه يسير و
بعضها كثير وعلمنا بكل انه بالقوة من وجه وبالفعل من وجه لانه بالقياس
الى الاول لم يكن عاقلا لان الاول يفيدها العقل والعلم كما انه يفيدها الوجود
ويتعلق علمها به فهو بالفعل من هذا الوجه ومن جهة اعتبار ذواتها تكون
فيه بالقوة لان علمها ليس لها بذاتها كما ان وجودها ليس لها من ذاتها وهي
بالاعتبار الى ذواتها غير واجبة الوجود بل ممكنة كذلك باعتبار ذواتها عقولها
وعلمها بالقوة فاذا صح في العقل الذي بالقوة ان يقال انه كل شيء بمعنى انه في قوته
ان يعقل المعقولات الى ما لا نهاية له فكذلك يصح في الذي هو بالفعل انه كل شيء
بمعنى انه يعقل المعقولات بالفعل بلا نهاية فهو يعقل الاشياء الغير المتناهية
لانه سبب كل شيء معقول والمعقولات صادرة عنه على مراتبها واختلاف احوالها

من الابدية والحادثة والقارة وغير القارة وهي كلها حاصلة له بالفعل
وهذا كما نقول ان الاشياء الموجودة دايما والموجودة في وقت بعد وقت
والشيء المتقضي شيئا فشيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بجملته و
القارة بالجملة المعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة
اليه موجودة بالفعل لانه سبب وجودها ومبدأ الاسباب التي توجد عنها
وهو يعقل ذاته ولوازمه ولوازم لوازمه الى اقصى الوجود فكل المعقولات
حاصلة له حاضرة عنده وحالها عنده بالسوية في كل حال اعني قبل وجودها
وبعد وجودها ومع وجودها لا يتغير بوجه وهو يعقل الاشياء معا ولا
يعقلها شيئا فشيئا حتى يستكمل بمعقول ويستنبط بمعقول آخر فان علمه
بالفعل فهو يعقل الاشياء معا ودايما ويعقلها لا الى نهاية والعقول البشرية
لانها بالقوة ليس بالفعل لا يعقل الاشياء معا ودايما لا الى ما لا نهاية بل يعقلها
شيئا فشيئا وبحسب ما لا يعقله الى ما لا يعقله تعليق الانسان لما اعتاد
ان يدرك الاشياء بالحس صار يعتقد ان ما لا يدركه حسه لا حقيقة له
ولا يصدق بوجود النفس والعقل وكل صورة مجردة لانه اعتاد ان يرى
الصور الجسمانية وهي انها محمولة في شيء غير مجردة هذا مع ما يراه من فعل
الطبيعة وفعل النفس والعقل اعتبارا لكنه بوجود الطبيعة اوثق منه
بوجود النفس والعقل لانه يشاهد الاجسام الطبيعية ويرى افعال الطبيعة
فيها ظاهرة وفعل النفس اخفى من الطبيعة لانها اشد تجردا من الطبيعة و
كذلك فعل العقل اشد تجردا منهما وكل ما هو اظهر فعلا في الاجسام فانه بوجوده
اوثق وبالجملة فانه يعتقد ان لا وجود لجوهر مجرد فلا حقيقة له وان الحقيقة
انما هي للمحسوسات لان الحس يدركها ولعمري ان الحس لا يدرك المعقول لانه

مجرد لا يدركه الا مجرد فاما الغير المجرد فلا يدركه الا الغير المجرد ويكاد
يعتقد في الجسم انه واجب الوجود غير معقول لا سيما في الفلك الا على البساطة
ولا يجوز ان لا يكون معلولا لانه مركب من هيولى وصورة وهناك ثلثة اشيا
هيولى طبيعتها العدم وصورة تقيم الهيولى بالفعل ونظيره في الهيولى
ويكون محمولة فيها وتاليف فلا يجوز ان يكون الجسم علة فاعلية لنفسه
وايضا فانه يجب ان يقترن به صورة اخرى حتى تظهر وجوده. تعليق الجسم — فصل خواص الجسم
لا فعل له بذاته بل بقواه التي تكون فيه وهو محدود متناه والمحدود يجب
ان يكون محدود القوة والقدرة متناهي الفعل ويكون فعله زمانيا وشيئا
بعد شيء لا ابداعيا ويكون متغير الاحوال لانه متحرك والحركة تغير سابق ولاحق
فالجسماني يخاطبه ويدركه احوالهم ويمكن معرفتها لانها تكون متناهية
والمتناهي يخاطبه فلا يوصف بالحول الغير المتناهي وبالجود والقدرة
وبالعظمة الغير المتناهية وبالعلم البسيط المحيط بجميع الاشياء وبالفعل
المطلق لانه ضرما بالقوة ويكون له لا محالة قوى اما طبيعية واما نفسانية
ويكون له تخيل وتوهم وبعض القوى يصده عن استعمال بعض القوى
وعلى الجملة فانه لا يكون متحققا بذاته ولوازم ذاته ويوصف بالانبعاث — فبالجملة
للفعل بعد ان لم يكن وبالتغير وبادراك الجزئي وفعل الجزئي ويوصف
بالاعراض له وانه يفعل افعالا بالمجموع مادية وصورية وطبيعته — باكتناف ص
او نفسه ولا يفعل الا بعد ان يستعد المادة في فعله ويفعل على اشرق وضع
تعليق الجسم الفلكي وان كان يفعل في كل جسم فلان لكل جسم عنده وضعا
فلذلك يؤثر فيه لانه محيط والجسماني لا قدر له اذا قيس بالمجرد فانه لا يكون له
تلك الكبرياء والعظمة والقدرة والجلالة الغير المحدودة والافعال الابداعية

تعالى

٨٨

تعالى الله عن ان يوصف بصفة طبيعية او نفسانية او عقلية وبان
يكون ذاته ذاتا يؤثر فيه شيء او يلحقه شيء لاحق من خارج او يوصف بالانفعال
البتة بل هو فعل محض ولا يوصف الا بالخيرية لا على انها شيء يلحق ذاته
بل هي نفس ذاته وهي سبب ايجاد كل موجود والاجسام الفلكية يعمها
جميعا الجسمية والشكل المستدير والحركة على الاستدارة فان افعالها بالطبع
لا بالقصد فان ما يقع عنها انما يقع من طبيعة حركاتها وتشكلها باشكالها — وقواها الا انها عالمة بما يقع من حركاتها
المختلفة ومما زجتها تعليق الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة
البشر ونحن لا نعرف من الاشياء الا الخواص واللوازم والاعراض ولا نعرف
الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته بل نعرف انها اشياء لها
خواص واعراض فانا لا نعرف حقيقة الاول ولا العقل ولا النفس ولا
الفلك والنار والهواء والماء والارض ولا نعرف ايضا حقائق الاعراض مثال
ذلك انا لا نعرف حقيقة الجوهر بل انما عرفنا شيئا له هذه الخاصية وهو انه
الموجود لا في موضوع وهذا ليس حقيقته ولا نعرف حقيقة الجسم بل نعرف
شيئا له هذه الخواص وهي الطول والعرض والعمق ولا نعرف حقيقة الحيوان
بل انما نعرف شيئا له خاصية الادراك والفعل فان المدرك والفعال ليس
هو حقيقة الحيوان بل خاصة او لازم والفصل الحقيقي له لا يدرك فلذلك
يقع الخلاف في ماهيات الاشياء لان كل واحد ادرك لازما غير ما ادركه الآخر
فحكم بمقتضى ذلك اللازم ونحن انما نثبت شيئا ما مخصوصا وعرفنا انه مخصوص — ومعرفتنا
من خاصة له او خواص ثم عرفنا لذلك الشيء خواص اخرى بواسطة ما عرفنا
اولا ثم توصلنا الى معرفة انيته كالامر في النفس والمكان وغيرهما مما
اثبتناه انياتها لا من ذواتها بل من نسب لها الى اشياء عرفناها او من عارض

لها ولازم لها وشاكرة في النفس انا راينا جسما يتحرك فاثبتنا لتلك
الحركة محركا ورأينا حركته مخالفة لحركات سائر الاجسام فعرفنا ان له
محركا خاصا او له صفة خاصة ليست لسائر المحركين ثم تتبعنا خاصة
خاصة ولازما لازما فتوصلنا بها الى انيتها ولذلك لا نعرف حقيقة الاول
انما نعرف منه انه يجب له الوجود او ما يجب له الوجود وهذا هو لازم من
لوازمه لا حقيقته ونعرف بواسطة هذا اللازم لوازم اخرى كالوحدانية
وسائر الصفات وحقيقته ان كان يمكن ادراكها هو الموجود بذاته اى الذى
له الوجود بذاته او معنى قولنا الذى له الوجود اشارة الى شىء لا نعرف
حقيقته وليس حقيقته نفس الوجود ولا ماهية من الماهيات لان الماهيات يكون لها الوجود خارجا عن حقايقها
وهو فى ذاته علة للوجود وهو اما ان يدخل الوجود فى تحديده دخول الجنس
والفصل فى تحديد البسايط على حسب ما فرض لها العقل فيكون لها الوجود
جزء من حده لا من حقيقته كما ان الجنس والفصل اجزاء الحدود البسايط
لا لذواتها واما ان يكون له حقيقة فوق الوجود يكون الوجود من لوازمها
تعليق اجزاء حد البسيط يكون اجزاء الحد لا القوام وهو شىء يفرضه العقل
فاما هو فى ذاته فلا جزء له ونحن انما نعرف فى الاول انه واجب الوجود بذاته
معرفة اولية من غير اكتساب فانا نقسم الوجود الى الواجب والممكن ثم نعرف ان
واجب الوجود بذاته يجب ان يكون واحدا حتى لا يكون نوع وجوده مخالفا لنوع
وجود آخر ونعرف وحدانيته بواسطة لازم يلزمه اولا وهو انه واجب الوجود
تعليق وجود المعنى فى الاعيان غير وجوده فى الذهن ومثال ذلك الفرح
مثلا فان وجوده فى الانسان غير وجود صورته فى الذهن واذا وجد الفرح
وعلم انه قد فرح يكون قد حصل صورة الفرح فى ذهنه وقد يكون الانسان فرحا

وعلم

ولا يعلم انه قد فرح كمن يبصر شيئا ولا يعلم انه يبصر فاذا علم انه ابصره فكانه
يكون قد علم بذاته اولا واذا لم يعلم انه ابصره لم يحصل صورته فى ذهنه فلم
يكن له وجود فى ذهنه تعليق النفس مضطرة فى صورة مختار وحركاتها
تسخيرية ايضا كالحركة الطبيعية فانها تكون بحسب اغراض ودواع وهى مسخرة لها
الا ان الفرق بينها وبين الطبيعة انها تشعر باغراضها والطبيعة لا تشعر
باغراضها والافعال الاختيارية فى الحقيقة لا يصح الا فى الاول وحده وحركة
الافلاك تسخيرية الا انها ليس يلزم نقيضه ايضا فى حالة واحدة والحركات
فى الفلك تحرك من نقطة الى تلك النقطة بعينها وهى ترك موضع وقصده معا
تعليق المعانى التى لا تتناهى تصح ان يدركها عقولنا شيئا بعد شىء وليس يلزم
النفس اذا عقلت شيئا ان يكون تعقل معه الامور التى تلزمها لزوما قريبا وان
كانت موجودة ايضا كالحال فى مناسبات الجذور الصم وفى اضافات الاعداد
وما اشبهها فان هذه كلها موجودة مع الاعداد وليس يلزم النفس ان
يعقلها مع الاعداد بالفعل بل بالقوة القريبة فان كان هاهنا فاعل
للمعقولات وهو بالفعل من جميع الوجوه فيجب ان يدركها معا اذ لا يصح
فيه القوة من شان تلك المعانى ان يحصل له او فيه فليس يتوقف ادراكه لها
الى وجود شىء آخر وكذا المناسبات التى لا نهاية لها والاضافات التى لا تتناهى
ولكن يجب ان يكون المعانى محصورة من وجه وغير متناهية من وجه على ما
ذكر فى مواضع تعليق النفس تحرك هذه المادة كما تحرك نفوس الافلاك
اجسامها فكما ان تلك النفوس لا تحرك ليحصل ما تحتها فكذلك هذه النفوس
الارضية لا تحرك ليحصل المزاج او غير المزاج من احوال البدن بل ليكون على
افضل ما يمكن ان يكون عليه فيكون هذا من توابع ذلك الطلب فلذلك قيل

ليست بطبيعة فان الحركات الطبيعية يكون على سبيل اللزوم وما يلزم شيئا لم

النفس

ان النفس هي الغاية فالنفس تحركت لذاتها لما هو هو لا لشيء آخر وغايتها
الشخصية هي ان تكون على افضل ما يمكن ان تكون عليه تعليق النفس اذا
ادركت شيئاً فانها تطلبه لاستكمال لا لبدنك ذات الشيء المدرك بل يكون
ذلك من توابع ذلك تعليق النفس النباتية من الانسان هي في البدن فلا
يصح ان يحصل فيها شيء لا يكون في البدن والمزاج وترتيب الاعضاء والاشكال
والهيئات انما تحصل في النباتية مع حصولها في البدن وهذه تحصل في
البدن بعد الحكم فلهذا لا يصح ان تكون تلك الاشياء غايات بل هي من توابع
الغايات فالغاية التي يصح ان تكون في النفس طلب الكمال الذي هذه من
توابعه تعليق كل حالة من الاحوال الجسمانية تحصل تابعة لذلك وذلك الكمال
هو للنفس تعليق الشيء الذي يعقل بتجريده عن المادة لا يكون معقولاً لذاته
تعليق المانع للشيء ان يكون معقولاً هو المادة وعلائقها لان الشيء اذا لم يكن
متحققاً بخاص وجوده منفرداً به كان مقترناً به شيء غريب فلاجل انه هناك
قابلاً لذلك الغريب ويكون ذلك الهيولى لم يكن معقولاً ان لم يكن مجرداً عن
عن الهيولى وعلائقها معقول لذاته تعليق معقولية الشيء هو تجريده عن
المادة وعلائقها والشيء اذا كان يخالطه شيء غريب لا يكون مجرداً فلا يكون
عقلاً ولا معقولاً لذاته تعليق لذا حصل الذات حصل معها الشعور بها وهو
مقوم لها ويشعر بها بذاتها لا بآلة وشعورها بذاتها شعور على الاطلاق
اي لا شرط فيها بوجه فانه دائم الشعور بها لا في وقت دون وقت تعليق
اليقين هو ان تعلم انك قد علمته وتعلم انك تعلم انك علمته الى ما لا نهاية
له وللادراك للذات هذه سبيله فانك تدرك ذاتك وتعلم انك ادركته وتعلم
انك تعلم انك ادركته الى ما لا نهاية تعليق شعور النفس الانسانية بذاتها هو اول

لكمال

معنى اليقين

لها

لها فلا يحصل لها بكسب فتكون حاصلة لها بعد ما لم يكن وسبيله سبيل
الاوائل التي يكون حاصلة لها الا ان النفس قد تكون ذاهلة عنها فتحتاج الى
ان ينبه كما يكون ذاهلاً عن الاوليات فينبه عليها فلا يجوز ان يتوصل الى
ادراكها بغيرها لانها لا يكون حج بينها وبين ذاتها غيرها هذا آخر والشيء اذا
لم يعرف ذاتها كيف يعرف اياها الغير فيلزم من هذا انه لا يكون له سبيل
الى معرفتها واما الشعور بالشعور فمن جهة العقل تعليق ادراك الجسد
يكون من جهة الحس اما بالبصر او باللمس فمن جوز ان يكون المعرفة بالذات
من طريق الحس لزمه ان يكون لم يعرف ذاته على الاطلاق بل عرفه حين احس جسمه
تعليق النفس الانسانية انما يعقل ذاتها لانها مجردة والنفس الحيوانية غير مجردة
فلا يعقل ذواتها لان عقلية الشيء هو تجريده عن المادة واذا لم يكن مجرداً لم يكن
معقولاً بل متخيلاً وهذا مما يستدل به على بقاء النفس لانها مجردة عن المادة
فليس قواها بها كالنفوس الحيوانات والنفس انما تدرك بوساطة الآلات الاشياء
المحسوسة والمتخيلة والاشياء المجردة لا تدركها بآلة بل بذاتها لانه لا آلة
لها تدرك بها المعقولات والآلات انما جعلت لها لتدرك بها الجزئيات والمحسوسات
واما الكليات والعقليات فانها تدركها بذاتها ونفسها وان كانت جزئية
فانها عقلية وقد تبين ان المعنى العقلي لا يكون جزئياً بل يكون كلياً وهذا
يجب ان يتحقق ولو كانت لها آلة جسمانية تدرك بها المعقولات لم تكن المعقولات
الا محسوسة او متخيلة وهذا آخر فيجب ان تدركها لا بآلة بل بذاتها تعليق اذا
قلت اني اعقل الشيء فالمعنى ان اثره موجود في ذاتي فيكون لذلك الاثر
وجوده لذاته وجود فلو كان وجود ذلك الاثر في غيره بل فيه لكان ايضاً يدرك
ذاته كما انه لما كان وجوده لغيره ادركه الغير فالاول لما كان وجوده لذاته

والنفوس

على الوجه الذي قلنا كان مدركاً لذاته فلا تظنن انه اذا قلنا كل صورة
معقولة فوجودها الذات ذلك المعقول فيكون الوجودين والذاتين
فيكون اثنينية تعليق ان وجدان اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادركت ذاتي
كما ادرك شيئاً آخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي بي
ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده لي واذا كان
وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان يوجد اثر آخر في سوى ذاتي اي
لا انفعل عن ذاتي قد شيء آخر وهو اني اذا ادركت ذاتي فكان ادراكي لها بالاثر
من اثر يحصل في فكيف ادرك ان ذلك الاثر هو اثر ذاتي لولا اني علمت
قبل ذلك فكنت اعرف عن ذلك الاثر بعلامة من العلامات انه اثر ذاتي واذا
احضرت اثراً من آثار ذاتي في ذاتي او في آلة لذاتي ثم احكم بان ذلك الاثر هو من
ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاثر وبين ذاتي فاحكم واقول هذا
من الاثر هو اثر ذاتي يكون به قد سبق ادراكي لذاتي على ذلك الاثر فان
قيل في اثر آخر كان حكمه حكم هذا الاثر فيتسلسل الى ما لا نهاية له فاذن
يكون ادراكي لذاتي لا لاثر بل لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا
لوجود صورة اثر آخر لذاتي واذا ادركت شيئاً من اثر منه بسبب اثر يوجد
منه اثر في ولو وجد هو في لكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اثر
يوجد لي في وليس الا الوجود في وجودي في الاعيان لي لا لغيري فادراكي
لذاتي من ذاتي اتم مما لو صح ان ادركها من اثر واما اذا ادركت ذاتي واعلم
اني انا المدرك كان المدرك والمدرك شيئاً واحداً وهذه الخاصية للانسان
وحده من دون سائر الحيوانات فان تلك ليس لها شعور بذواتها تعليق
كل صورة ادركها فانما ادركها اذا وجد مثالها في فانه لو كان لوجوده في

ذاته

٩١

ذاته في الاعيان لكنا ادركنا كل شيء موجود وكنت لا ادرك المعدومات
اذ فرضنا ان ادراكي له لوجوده في ذاته وهذان محالان لانا ندرك
المعدومات في الاعيان وقد لا ندرك الموجودات في الاعيان فاذن
الشرط في الادراك ان يكون وجوده في ذهني تعليق النفس تدرك
ذاتها عند تفردها بذاتها وتجردها عما يلابسها من المادة التي تعوقها
عن ادراك ذاتها وما دامت ملابسة للمادة ممنوة بها فانها بما
يغشاها من ذلك الملابس الغريبة لا يمكنها الرجوع الى ذاتها بالادراك
لها والنفس لا تكون عاقلة بالحقيقة الا بعد التفرد والتجرد عن المادة
فان معنى عقلية الشيء هو ان يتجرد العاقل عن المادة ويتجرد المعقول
عن المادة تعليق النفس اذا طالعت شيئاً من الملكوت فانها لا تخبر بكونه
مجرده غير مستصحبة لقوة خيالية او وهمية او غيرهما وتفيض عليها
العقل الفعال ذلك المعنى كلياً غير مفصل ولا منتظم بل دفعة واحدة
ثم تفيض عن النفس الى القوة الخيالية فتخيله مفصلاً منتظماً بعبارة
منظومة ويشبه ان يكون الوحي على هذا الوجه فان العقل الفعال لا يكون
محتاجاً الى قوة تخيله في افاضة الوحي على النفس فيخاطب بالفاظ مسموعة
مفصلة تعليق النفوس كلها محتاجة في ذواتها الى ان يستكمل بالعقل
وهي مستعدة لذلك استعداداً قريباً او بعيداً تعليق نفوس الحيوانات
غير الانسان ليست بمجردة وهي لا تعقل ذواتها فانها اذا ادركت ذواتها
فانما ادركها بقوتها الوهمية فلا يكون معقول والوهم لها بمنزلة العقل
من الانسان تعليق العلم هو حصول صورة المعلومات في النفس وليس
نعني به ان تلك الذوات تحصل في النفس بل آثار منها ورسوم وصور الموجودات

مرتسمة في ذات الباري اذهي معلولات له وعلمه بها سبب وجودها.
تعليق الشعور بالذات يكون بان تعلمها والتعقل يكون لشئ مجرد
والحيوانات نفوسها غير مجردة فلا تعقل ذواتها بل تدركها بقوة
الوهم تعليق الشعور بالذات يكون بالفعل فيكون دايما على الاطلاق
لا يكون باعتبار شئ اخر والشعور بالشعور يكون بالقوة فحاصل في
وقت دون وقت تعليق النفس وان لم يكن في البدن فان قواها التي
متصرفة بها في البدن وهي متشبثة بها وهذه القوى مشترك بينها
وبينه وهي منبعثة عن القوة العملية تعليق الانسان لا يعرف حقيقة
الشئ البتة لان مبدا معرفته للاشياء هو الحس ثم تميز بالعقل بين
المتشابهات والمتباينات وتعرف بالعقل بعض لوازمه وتاثيراته
وخواصه فيتدرج من ذلك الى معرفته مجملة غير محققة وربما لم تعرف من
لوازمه الا اليسير وربما عرف اكثرها الا انه ليس يلزم ان تعرف لوازمها
كلها ولو كان تعرف حقيقة الشئ وكان يتحدر من معرفة حقيقته الى لوازمه
وخواصه لكان يجب ان يعرف لوازمه وخواصه اجمع لكن معرفته بعكس
ما يجب ان يكون عليه تعليق النفس الانساني العقل لا جسمانية اذ ليست
هي منطبعة في مادة واما النفس الحيواني والنفس النباتي فكلها متحيز
ومنطبعة في البدن وهي قوى البدن تعليق النفس لا تعقل ذاتها ما
دامت مقارنة للمادة ولو عقلتها لكانت كاملة كالعقول التي تعقل ذواتها
ولعلها تعقل ذاتها فتعقلها الذاتها ذاتي لها لكنها لا تعقل انها تعقل ذاتها
فانها نعلم ذلك بالاكتساب والتنبيه عليه تعليق العقل الكلي لا يصدر
عنه جزئي فانه ليس بان يصدر عنه هذا الجزئي اولى منه بان يصدر عنه ذلك

الجزئي

الجزئي فيكون ذلك بسبب شئ مخصص لوجود هذا الجزئي ومرجح له
على غيره من الجزئيات فالعلة المفارقة المبدعة للنفوس وان كان
ذاتا واحدة لكانه عام لعموم فحله فليس بان يصدر عنه نفس اولى
بان يصدر عنه نفس اخرى وكذلك المادة المطلقة الغير المخصصة ليس
بان يحصل فيها نفس اولى منها بان يحصل فيها نفس اخرى فيكون حصول هذه النفس فيها دون
غيرها بسبب مخصص جزئي وكذلك حركة الفلك مطلقة ليس بان يكون
هذه الحركة اولى بان يكون تلك للجزئي الا بسبب مخصص لذلك الحركة
مرجح لها وهو تصور النفس المتجدد لكل وقت تصورا بعد تصور والاصل
في هذا كله ان الكلي لا يحصل بالفعل كليا فلا يصدر عنه جزئي الا بسبب مخصص
تعليق العلة المفارقة المبدعة للنفوس نسبتها الى كل واحدة منها نسبة واحدة
وكذلك المادة فان حصول نفس منها في مادة مخصصة يكون بسبب مخصص
يرجح وجود هذه النفس على النفوس الاخرى تعليق قد يكون الانسان
في غفلة عن الشعور بذاته فينبه على ذلك فلا يشعر بذاته مرتين وانما
الشعور بالشعور فقد يكون مكتسب لا بالطبع تعليق ادراك انه ادرك يكون بالعقل
او بالوهم فان ساير الحيوانات مدركة انها ادركت وذلك بالوهم تعليق
المتصور بالذات يكون مرة واحدة والعوارض التي تلحق بكل ذات
لا يجعل تصور تلك الذات مرتين بل مرة واحدة وانما اختلفت بانك تتصورت
تارة مع عارض واخرى مع عارض اخرى وهي متصور مرة واحدة واذا تصورت
نفسي فلم اتصور غير نفسي ولم اتصورها مرتين واذا تصورت نفسي بعد
مثلا اكون تصورت مع نفسي شيئا اخر تعليق كلما اصفه واقول اني قد ادركته
فيجب ان يسبقه ادراكي لذاتي واني قلت اني قد عرفت ذاتي بهذا الشئ يكون قد

اولى منها بان يحصل فيها نفس اخرى

قد سبق جهلي بذاتي فلم يصح قولي اني قد عرفت ذاتي فان ما قد عرفت بذاتي
هو ذاتي وهو ما اعبر عنه بقولي عرفت واذا قلت عرفت ذاتي يجب
ان يكون قد سبق ذلك معرفة الذات تعليق اذا شعرت بذاتك يجب ان تكون
معرفتك بذاتك
هناك هوية بين الشاعر والمشعور به كما اذا شعرت بزيد مثلا وكنت
قد عرفت صفاته واحواله فتجمع بين الاسم والاحوال فتقول لهذا الاسم
فتجمع
لمن له هذه الصفات والاحوال وهذا لا يمكن ادراكه بالحس البصري ومثال
ذلك العسل اذا رأيته لونا ادركت انه هو ما طعمه كذا فقد حصلت هناك
هوية بين المدرك وبين الذي سبق معرفته ومعرفة احواله واذا شعرت
بغيرك يجب ان يكون هناك غيرية بين الشاعر والمشعور به وقد يجوز
الشعور ويجب ان يكون قد شعرت بذاتك اولا وشعرت بذلك الغير
حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير و
الغيرية ايضا قد يمكن على هذا الوجه وهو ان تعرف اسبابا واحوالا واسماء
لا يطابقها ما شاهدته او سمعت به فتحكم بالغيرية كما كانت الهوية بعد ما
لما كانت عرفته من الاحوال والاسباب واما الشعور بالذات فان الشاعر
بما هو نفس الذات فهناك هوية ولا غيرية بوجه من الوجوه فانك ما لم تعرف
ذاتك لم تعلم ان هذا المشعور به من ذاتك هو ذاتك كما اذا تعرف زيدا لم
تعرف انه هو الفيلسوف والشعور بالغير يكون هناك غيرية لا محالة فالشعور
بالذات يكون بقوة واحدة وان كان الاعتبار بين الشاعر والمشعور به مختلفا
فالشعور بالغير يكون هناك شيئان شاعر به ومشعور به تعليق ادراكي
لذاتي هو مقوم لي لا حاصل لي من اعتبار شيء اخر فاني اذا قلت كذا فعلت
كذا فقد عبرت عن ادراكي لذاتي والا فمن اين اعلم اني فعلت كذا لولا اني اعتبرت

ذاتي اولا

93

ذاتي اولا ثم اعتبرت فعلها ولم اعتبر شيئا ادركت به ذاتي تعليق
الذات يكون في كل حال حاضرة للذات لا يكون هناك ذهول عنها
بل نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها فلا تحتاج الى ان يدركها اذ
فلا يكون
هي مدركة وحاضرة لها ولا افتراق هناك كما يكون بين المدرك والمدرك
فيلزم اذا كانت الذات موجودا ان يكون مدركا لذاتها وان يكون عاقلا
لذاتها وشاعرا بذاتها والا احتاج الى شيء يدرك به ذاتها من آلة او قوة
فالقوة العقلية يجب ان تعقل ذاتها دائما فلا يكون ذاهلة عنها فيحتاج الى
ان يعقلها بل نفس وجودها هو نفس ادراكها لذاتها او مما معينا ان
متلازمان تعليق الحس طريق الى معرفة الشيء لا علمه وانما نعلم الشيء
بالفكر والقوة العقلية وبها نقتنص المجهولات بالاستعانة عليها
بالاوائل تعليق المعقول من هذا الشخص والمحسوس منه يجب ان يكونا
متطابقين والا لم يكن معقول هذا الشخص تعليق المعقول من كل شيء
لا متشخص بتشخص معين بل يصير كليا مشتركا فيه يصح حمله على كثيرين
والمعقول من حركة نسبتها الى آ ان كان يصح حمله على كل حركة نسبتها الى آ
وهو الصحيح لا يتعين نسبته وجود حركة فان لم يعينا ول كل حركة نسبتها الى آ
لم يكن معقولا بل متخيلا او محسوسا تعليق المعقول منه هو الحاصل في
العقل وهو معنى كلي والمحسوس منه هو جزئي فكيف يكونان متطابقين
الا ان يعني به انه الموجود في الاعيان اي معناه موجود في الاعيان لا يعني
امر معدوم فيه تعليق اذا كان المعقول من الشخص يكون كليا فكيف نطابقه
وكيف يحمل على غيره الا ان يكون له حقيقتان حقيقة في عقلنا وحقيقة
في ذاته تعليق الشعور بالذات ذاتي للنفس لا مكتسب من خارج وكانه اذا حصل

الذات حصل معها الشعور ولا يشعر بها بآلة بل شعورها بها بذاتها
ومن ذاتها وشعورها بها شعور على الاطلاق اعني انه لا شرط فيه بوجه
وانها دائمة الشعور لا في وقت دون وقت وادراك الجسد هو من طريق
الحس وذلك اما بالبصر واما باللمس فنحن جوزنا ان يكون المعرفة بالذات
من طريق الاستدلال عليه بالحس لزمه ان يكون لم يعرف ذاته على الاطلاق
بل عرفه حين احس جسمه وايضا فان الادراك بالحس يوجب ان تكون
هناك شئ علم انه قد ادرك المحسوس بالحس ويكون غير الحس فيكون هو
النفس لا محالة فاما ان نشعر بانا قد شعرنا بذواتنا فهو من فعل العقل تعليق
الشعور بالذات يكون للنفس بالفعل فانها تكون دائمة الشعور بذاتها
واما الشعور بالشعور فانه يكون بالقوة ولو كان الشعور بالشعور
بالفعل لكان دائما ولم يحتج فيه الى اعتبار العقل تعليق ادراكي لذاتي هو امر
مقوم لي للحاصل لي من اعتبار شئ آخر فاني اذا قلت فعلت كذا فاني
اعبر عن ادراكي لذاتي والا فمن اين اعلم اني فعلت كذا ولا اني اعتبرت اولا ذاتي
فاذن قد اعتبرت اولا ذاتي ثم فعلها ولم اعتبر شيئا ادركت به ذاتي تعليق
شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا تعليق اذا علمنا شيئا فنحن علمنا كنا بادرا
له شعور بذاتنا لانا نعلم ان ذاتنا ادركت فشعرنا اولا بذاتنا والا فمن
اين نعلم انا ادركناه لولا شعرنا بذاتنا اولا ومثل ذلك تنبيه لا برهان على
ان النفس شاعرة بذاتها تعليق الشعور بالذات هو غريزي للذات
وهو نفس وجودها فلا يحتاج الى شئ من خارج يدرك به الذات بل الذات
هي التي يدرك ذاتها فلا يصح ان يكون موجودة غير مشعور بها على ان يكون
الشاعر بها هو نفس ذاتها لا الشئ آخر وليس هذا خاصا للانسان بل جميع

وان كنت في غفلة من شعوري بها

الحيوانات تشعر بذواتها على هذا الوجه والشعور بالغير يحتاج الى
معرفة سابقة باحواله وصفاته فانك لو لم تعرف زيدا باحواله وصفاته
لم تعلم اذا ادركته حسا انه هو ذلك الذي تعرفه ولم تعلم انه هو الفيلسوف
مثلا فان هذا المشاهد ما لم يسبق علمك به لم يمكنك ان تقول هو ذلك
الشئ الذي اعرفه تعليق لو ان صورة حصلت في ذهنك كان نفس وجودها
نفس عقلك لها وما كان يجب ان توجد في ذهنك اولا ثم تعقلها ثانيا
بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها لك تعليق نحن اذا راينا
شيئا ارتسمت في خيالنا صورته فانتزع العقل منها معناه فيكون المعقول
منه هو الذي اذا سمعنا باسمه كان حاضرا لنا والمثال في ذلك واضح تعليق
الالة انما فعلت للشئ ليكتسب بها ما هو له بالقوة لا بالفعل وشعور الذات
بالذات لم يكن قط بالقوة بل هي مفطورة عليه وذات الانسان ذات شاعرة
فشعورها بذاتها بالطبع لها فاذا كان كذلك لم يكن باكتساب فاذا لم يكن
باكتساب لم يكن بآلة تعليق الشعور بالذات لا يصح ان يكون بآلة جسمانية
ويجب ان يكون الشاعر بها والشعور واحدا ويكون شيئا احديا مجردا او يجب
ان يكون الشعور بالذات يدرك بالذات لا بغيرها بل كلما فرضت انك قد علمت
ذاتك وانه حصل لك علمك بذاتك بآلة من الالات وجب ان يكون قد سبق
علمك بذاتك فانك ما لم تعرف ذلك لم تعلم ان هذا الذي ادركته ادركته ذلك
كما انك اذا لم تعرف شخصا ما باحواله وصفاته وعلاماته فاذا شاهدته جميعه
بعينه وبين تلك الاحوال والصفات لا يمكنك ان تقول قد ادركته تعليق
النفس الانسانية لا يصح ان يكون فاعلة المعقولات وقابلة لها بعد ان لم يكن
فان مثل ذلك يجب ان يسبقه معنى ما بالقوة وفيها استعداد فاما الشئ الذي

حقيقته انه يلزمه المعقولات دايما فلا يجب ان يكون فيه معنى ما بالقوة
تعليق المعقولات انما تحصل فينا من خارج لا من ذاتنا تعليق ولو
كانت النفس الانسانية تعقل المعقولات بعد ان لم يكن لكان فيها معنى
ما بالقوة تعليق العلوم التي اذا ادركت امكن استثباتها على الذهن
بالتخيل والحس كالاشكال الهندسية والامور التي تتعلق بها فالتخيل والحس بوجه ما بالتخيل مرات
هو اذن مساعد في ادراكه وتصوره والعلوم العقلية لما كانت بخلاف
ذلك وكانت الخيالية تمانع دفعها وقعتها قدرت القوة الخيالية على تركه
المعاوقة عنها وانما احتيج الى ان يكون الاشكال الهندسية مصورة
في لوح عند تعلم البراهين ليستعمل بها الخيال بواسطته فلا يتشوش
على العقل استيفاء البرهان ويكون الخيال مشغولا بشيء من جنس الشيء الذي
يطلب برهانه فلا يعاوق ولا يمانع تعليق التعليم يتم بان يشغل الخيال
والحواس بشيء من مذهب ما فيه الروية حتى لا يعوق النفس عن طلبها تعليق
الروية هي ان تشغل النفس قواها بشيء من مذهب ما تطلبه ليتم استعدادها
لقبول الصورة المطلوبة من عند واهب الصور تعليق نحن اذا راينا شيئا
في المنام فانما نعقله اولا ثم نتخيله وسببه ان العقل الفعال يفيض على عقولنا
ذلك المعقول ثم يفيض عنه الى تخيلنا واذا تعلمنا شيئا فانما نتخيله اولا ثم
نعقله فيكون بالعكس من ذلك الاول ونحن اذا اردنا ان نعلم شيئا ونستعد
النفس لقبول معرفة ذلك من العقل الفعال بازالة المانع العايق لها
عن هذا الطلب فتتخصص استعدادها لذلك وربما اخللنا عند ذلك كثيرا
في شغل القوة الخيالية عن المعارضة والمعاوقة عنه كما اذا اردنا ان نعلم
مسئلة هندسية شغلنا القوة الخيالية باشكالها المخطوطة لئلا تذهب

الى شيء آخر فتمانع والنفوس الانسانية اذا اخذت من القوة الخيالية
مبادئ علومها حتى لا تحتاج في شيء مما تحاول معرفتها الى اخذ مباديه
من القوة الخيالية يكون قد استكملت واذا فارقت كانت متخصصة على
الاستعداد لقبول فيض العقل الفعال فان العقل الفعال فعال بالفعل
ابدا لا يتوقف فعله على شيء اذا كانت واذا كانت المادة القابلة متخصصة
الاستعداد لقبول فيضه ولهذا من الشان ما يجب ان يجتهد الانسان
حتى يبلغ هذا المبلغ في هذه الدنيا تعليق هذه المنامات دليل على اتصال
النفس الانسانية بالاوايل طبعا بلا كسب تعليق الاشياء اما ان يكون وجودها
لها او وجودها لغيرها والمفارقات وجودها لها فلذلك يدرك ذواتها
والنفس وجودها لها فلذلك تشعر بذاتها وبمدركها والالات الجسمانية
وجودها لا لذواتها كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلذلك
لا يدرك ذاتها وليس لكل النفس تعليق المحسوسات تتادى في الحس فتنطبع في
الحواس والشك في الحاسة البصرية هل تنطبع فيها المبصرات ام يخرج منها شعاع
ولو كان يخرج منها الشعاع لكان يجب ان يكون ما يبصر اكثر من قدره في
الحقيقة لان الشعاع الواقع عليه ينتشر فيه تعليق المبصر اما ان يكون المودي
له الهواء او الماء فان كان المودي له الهواء لا يكون الهواء مرئيا معه فيجب ان
يكون قدر ما يحصل منه في البصر لا يكون زايدا على حقيقته وذلك يختلف بحسب
القرب والبعد فان القرب يجعله اكبر والبعد يجعله اصغر لان القاعدة تكون
في المبصر والزاوية تكون في البصر واذا بعد المبصر تكون الزاوية حادة وان كان
المودي له الماء فيجب ان يكون القدر الحاصل منه في البصر اكبر لان البصر ينتشر
في الماء ويكون الماء مرئيا فيكون القاعدة جزء من الماء الذي ينتشر فيه المبصر ذلك البصر

ثم يمتد الى البصر على خطين من جرم الماء فيكون الزاوية اعظم والمرئى
فى المرايا انما يحصل فيها صورة المبصر بقدر حجم المراة ثم ينعكس منها
الى البصر فيكون على زوايا مختلفة تعليق حصول المحسوسات فى
الحواس انما يكون بسبب استعداد الحواس له فان ايدينا مثلا انما
يحس بالحرارة ويتاثر عنها للاستعداد الذى هو فيها والبصر انما
يحصل فيه صورة المبصر للاستعداد الذى هو فيه والسمع انما يحدث
فيه الصوت للاستعداد الذى هو فيه وليس للحواس الا الاحساس
فقط وهو حصول صورة المحسوس فيها فاما ان نعلم ان المحسوس له
وجود من خارج فهو للعقل او الوهم والدليل على ذلك ان المجنون مثلا
يحصل فى حس المشترك صور يراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج
ويقول ما هذه المبصرات التى اراها لكن لما لم يكن له عقل يميزها ويعلم
ان لا وجود لها من خارج يتوهم انها بالحقيقة مرئية وكذلك النايم يرى عند
منامه فى الحس المشترك شيئا لا حقيقة لها وسبب ذلك حصول تلك الصور لفساد
فى الحس المشترك ويتخيل انه يراها بالحقيقة وذلك لغيبة العقل عن تدبيرها
ومعرفتها وكذلك انه اذا تاثرت ابداننا مثلا عن حرارة فاحسست بها
لا يكون لها الا الاحساس بها فاما ان يعلم ان هذه الحرارة لا بد لها
من ان يكون فى جسم حار فانما ذلك للعقل وكذلك اذا لمست شيئا ثم تبدلا فا
يحس بالثقل وينفعل عن الثقل والنفس والوهم يحكم بان هذا الثقل
لا بد من ان يكون فى جسم تعليق الشئ لا يكون متاثرا عن شبيهه كالحار لا يتاثر
عن حار مثله وكذلك الجسم لا يتاثر عن الجسم بل انما ينفعل الشئ عن مضاده
كالبارد ينفعل عن الحار فاذا احست ابداننا ابداننا بحرارة مجاورة لحرارتها ازدادت

عليها

عليها احست وتاثرت عنها فان كانت الحرارة مثل حرارتها لم يحس
بها لان الشئ لا يحصل فى شئ مرتين فان الحرارة الحاصلة فيها شبيهة
بالطارية عليها فاذا زادت عليها تاثر البدن منها فلا يكون الحاصل
فيها مثلها تعليق العلم هو صورة المعلومات كما ان الحس صور
المحسوسات وهى انما ترد على النفس من خارج وتفيدها اياها واهب
الصور اذا تم استعدادها لها كما انه تفيد ساير الاشياء فالمعلومات الآثار
تحصل للانسان من خارج تعليق الانسان يدرك المتخيل والمحسوس
بواسطة الخارجات والكواكب لا يحتاج فى ادراك ذلك الى الخارجات بل
يحصل فى تخيلاتها من عندها المعقول بان ينتضها على معقولها ثم يحصل عنها
فى خيالها لانها كالحال فى المنام واما نحن فانما يحصل الشئ اولا فى حواسنا
ثم يرتفع عنه الى خيالاتنا ثم الى عقولنا تعليق لا يصح ان يكون صورة
واحدة معقولة مرارا كثيرة كما نعقل نحن صورة النفس من اشخاص
الناس فانا نعقلها مرة واحدة ولكن تارة مع لوازم هذا الشخص و
تارة مع لوازم ذلك الشخص وكالصورة الجسمية التى تشترك فيها اشيا
كثيرة ويكون كل واحدة من تلك الاشياء له لوازم غير لوازم الآخر
تعليق الحاس والمتخيل يشتركان فى ان ما يدركهما يكون واحدا معينا لا غير
والعقل يدرك كلا فاى شخص كان من اشخاص النوع جاز ان كان
يدرك الشخص المنتشر اذ يكون كليا يجوز حمله على الاشخاص كلها الا
ان يكون شخصا معقولا محسوسا والشخص يمكن ان يوخذ معقولا
بوجه تعليق الكواكب لها قوة التخيل وهذه القوة لها تامة فلهذا
يوثر فينا ونحن لما كانت قوانا كثيرة عارض بعضها فى بعضها فلم يتم

لها فعلها تعليق لا يصح صدور فعل الا عن متصور فما لم يكن تصور
لم يصح فعل فالعقل الذي بالقوة لا يصدر عنه فعل اذ لا تصور له
بالفعل والعقول الفعالة انما يصح تاثيراتها وصدور الافعال عنها
لتصوراتها التي لها بالفعل وكل ما يكون اشد تصورا يكون اتم فعلا الى كانَ
ان ينتهي الى الاول الذي ليس فيه شيء بالقوة فلذلك يلزم ان يكون صدور
كل موجود عنه فلا يجوز ان يكون الاول يحرك جسما لان الجسم مدبره نفس
والنفس يكون تصورها بالقوة ويحتاج الى تصور يصور لها الاشياء
ويخرجها من القوة الى الفعل فلا يصح صدور فعل عن النفس والكواكب
وان كان لها نفوس فانها يوثر في نفوسنا فلا يوثر نفوسنا فيها لانها
غير متشعبة القوى ونحن قوانا متشعبة يصد بعض القوى عن فعلها
بالتمام كما يشغل القوة الحاسة القوة الخيالية عن فعلها بالتمام واذا
لم يشغلها تم فعلها كالحال في المنام والكواكب لا يصد بعض قواها بعضا
فيصح صدور الفعل فيها بالتمام وقواها غير متشعبة بل كانها قوة واحدة
فالقوة الباصرة فيها هي القوة السامعة وهي القوة المتصورة لها
متوفرة على قوة واحدة فلهذا يوثر فينا ولا يوثر فيها تعليق الحادثات
والكاينات منتقشة في نفوس الكواكب والافلاك ولولا ها لم يكن كاينة
فلو كانت نفوسنا تتخيل بقوة خيال الكواكب والافلاك لكانت مطالعة
لجميع ما يحدث ويكون تعليق ليس للحس سبيل الى اثبات وجود الجسم و
الدليل على ذلك ان العاقل يكون بازاء جسم يبصره لكن لا يخبره ما لم يقبل
عليه بالفكر حتى يثبت وجوده فان المثبت غير القوة الباصرة تعليق لا برهان
على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت يكون لها مكملات كما يعتقد بعضهم

ان نفوس الكواكب مكملة لها وان تلك النفوس المفارقة مكملة لها و
لكن لا برهان على ان النفوس الغير المستكملة اذا فارقت لا يكون لها
بعد المفارقة مكملات تعليق ان كانت رويا النايم فيضا من العقل
الفعال على النفس اولا ثم يفيض عنها الى القوة الخيالية ثانيا ففي
هذه القضية يجوز ان يكون تلك النفس يفيض عليها من العقل الفعال
ما يكملها اذ النفس مستعدة في كلتا الحالتين لقبول ما يفيض عنه ولا
يحتاج في قبول ذلك الفيض الى قوة من قوى البدن اذ هي تقبل ما
يقبله عن العقل من غير حاجة الى وساطة متوسط فاذا كانت كذلك
فيشبه ان يكون بعد المفارقة تقبل عن العقل فيضه من غير حاجة
الى قوة من القوى ثم ان كانت انما تزكو وتطهر وتكمل من اجل مقارنتها
للبدن فيجب ان يكون لها عند مفارقتها وهي غير مستكملة ولها مواد
تتخيل بها ليعلم من التخيل المعلومات فيستكمل ويكون لها حال بعد حال
متجددة ويكون في الحركة اذ هي من صفاتها تعليق الحكمة الالهية تقتضي
ان تبلغ كل شيء كماله الموجود في حده لا كمالا يتجاوز حده فان هذا محال
فانا لو توهمنا انه يبلغ بالجسم كمالا ليس في حده وهو ان يصير عاقلا
لكان ذلك غلطا من الوهم والحال في النفوس الغير المستكملة مشتبه هل
تبلغ لها عند المفارقة درجة النفوس المستكملة ام هذا تجاوز لحدها
تعليق راى القدماء في النفس الباقية انه يتولد بين هذه النفوس
الانسانية وبين العقول الفعالة نفس يكون تلك الباقية وهي غير
النفس الانسانية والنفس الانسانية فانية تعليق النفس الزكية اذا فارقت
افاضت عليها العقول كمالا يكون من لوازمها فيتجلى لها الاشياء دفعة ولا يحتاج
المعقولات

الى مخصصات تعليق يشبه ان يكون النفس عند المفارقة يكون متخصصه
الاستعداد لقبول الكمال لا سيما اذا كانت زكية ولم يكن لها هيئة
جاذبة الى البدن ومقتضياته من اللذات والشهوات الخسيسة
والهيئات الردية تعليق كل نفس فلها امكان تخصص لقبول الفيض
الا ان منها ما له امكان بعيد فيحتاج الى مخصص من خارج ومنها ما يكون
له امكان قريب فيتخصص من ذاتها لقبول الفيض تعليق النفس المفارقة
لا يتشخص بوضع ولا بدن فلا محالة ان لكل واحدة منها اختصاصا بحال
استفادها من الشخص الذي كان لها تعليق قبل المفارقة الا انا
لا نعرف ذلك الاختصاص تعليق الصور الحاصلة في الذهن لا تنفك
من الاضافة الى الذهن ولا ينفك من ان يكون مضافة بالقوة او بالفعل
الى شيء خارج اما بالقوة فاذا كان الشيء من خارج غير موجود واما بالفعل
فاذا كان الشيء من خارج موجود تعليق العقليات المحضة ثابتة باقية
لا يجوز عليها الانتقال والتغير ومعقولاتها تكون حاضرة معها
دايما لا يحتاج فيها الى انتقال من معقول الى معقول ويستعد بهذا
المعقول لمعقول آخر ولهذا لا يصح ان تقبل النفس المعقولات دفعة ومعا
لان ما يعقله يكون مشوبا بتخيل اذ لا بد ان يتخيله والتخيل يكون جزئيا
وسبب عقليتها له هو انه اما يتخيله اولا ثم يستعد بذلك التخيل لان
يفيض عليه المفارق معقوليته تعليق المعقول من كل شيء لا يتخصص
لشخص معين بل يكون كليا ويشترك فيه كثيرون وجودا او ذهنا تعليق
كل ما يعقله النفس مشوب بتخيل تعليق التخيل يكون للنفس مخالطة
للمادة ويكون بالقوة المتخيلة والمجرد لا آلة يتخيل بها لاستغنائه عنها تعليق

العقل

العقل المحض لا يكون فيه شيء بالقوة بل يكون معقولاته حاضرة معه
دايما والنفس اذا انتقلت من معلوم الى مجهول ففيها ما بالقوة لان
مجهولها كان بالقوة ثم صار بالفعل والنفس دايما مستعدة فلا محالة
ان المستعد له لا يكون حاضرا لها دايما اذ المستعد له لا يصح ان يكون
مستعدا له وهو حاضر فانه يزول حينئذ الاستعداد اذا حصل له تعليق
الآلة انما جعلت للنفس ليدرك بها او يفعل ما ليس يدركه او يفعله
بذاتها فلو كان يدرك الاشياء بذاتها لم يحتج الى هذه الآلة وانما اعين
بالآلة لانه في كل شيء هي بالقوة لا بالفعل فبالآلة يخرج الى الفعل تعليق
العقل الصرف لا يطلب شيئا وكل حركة فانما يطلب بها شيء يستكمل به وشرط
هذا الطلب يكون لشيء مادي فاذن لا بد من ارادة جزئية والنفس انما
يطلب لتعلقها بالمادة فاذا تحركت لم يسم نفسا تعليق قوام النفس
ذاتها لها اي هي مجردة وقوامها بذاتها والعقول ذواتها لها فهي
معقولة لذواتها والمعقولات التي تجردت عن المواد ليست لها ذوات
فهي معقولة لا لذواتها بل قوامها لغيرها تعليق ان عرفنا الاشياء
باسبابها ولوازمها عرفنا حقايقها ولوازمها لكنا لا نعرفها باسبابها
بل من حيث هي موجودة محسوسة لها كما اذا ادركنا شيئا جزئيا فانما
ندركه حسا والاحساس بالحقيقة هو ان ندرك شيئا حادثا لم ندركه
قبله وهو ادراك بعد ان لم ندرك فالاحساس بالاعتبار الى الآلة من حيث
انه زال شيء وحصل شيء آخر هو انفعال وبالاعتبار الى القوة المدركة ليس
بانفعال فلهذا لا يصح ان ينفعل المدرك من حيث هو مدرك فان المنفعل
يجب ان يكون آلة والمدرك لا يجب ان يتغير ذاته من حيث هو مدرك وان تغيرت

تجردت سمي نفسا

احواله والاحوال الذاتية وليس في العقل الصرف الفعال ولا قوة انفعالية وفي
عقولنا انفعال من جهة مادتها ولولا هذه القوة البدنية فيما لم يكن لنا
سبيل الى ادراك الشيء والفرق بين الانفعال والاستكمال ان الانفعال
تعتبر فيه زوال شيء مع حدوث شيء والاستكمال يعتبر فيه حدوث شيء
في شيء لم يكن فيه ضده فزال عنه وحدث هو فيه بل هو كاللوح اذا كتب فيه
شيء تعليق المعقول يجب ان يكون كليا حتى يمكن حمله على اشياء كثيرة
والمعقول من الشخص الغير المنتشر وهو المحسوس المشار اليه فانه لا يكون
له معقول من حيث هو محسوس ومشار اليه لان الاشارة لا يجوز ان
يتناول اشياء مختلفة في الوضع اللهم الا ان يكون الاشارة اشارات كثيرة
فان الاشارة الى شيء واحد لا يجوز ان يكون الى غيره معه فان وضعهما
يكونان مختلفين وكذا جهتاهما واماكنهما فيلزم ان يتناول شيئا واحدا
والمعقول من الشخص الواحد المحسوس المشار اليه محال الا على انه معقول
ذلك الشخص فانه يتناول اي شخص كان من اشخاص نوعه الا ان يكون
شخصا نوعه مجموع فيه فان المعقول منه لا يقع الا عليه ولا يتناول غيره ويكون
معقوله محدودة فان حده خاص له لا يحد غيره واذا لم يكن كذلك لم يكن حده
مقصورا عليه بل على كل شخص من نوعه الجزئي وان كان له معقول فانه يكون
له بالعرض لا بالذات وانما يكون المعقول الشخص المنتشر فلا يكون مقصورا
عليه وحده بل يتناول اي شخص كان من اشخاص نوعه وكذا تحديده يكون
له بالعرض بل يكون تحديدا للشخص المنتشر واما محسوسه فانه مقصور عليه
وحده للاشارة الواقعة عليه ويكون الى شيء واحد تعليق المعقول من
الشيء هو وجود مجرد من ذلك الشيء فان كان وجود ذلك الشيء لك وذلك اذا

كان

كان ماديا كان معقولا لك وان كان وجوده لذاته كان معقولا لذاته
وذلك اذا كان مجردا وان كان وجوده في الاعيان بهذه الصفة اي مجردا
فهو معقول لذاته فمعقولية الشيء هي بعينها وجوده المجرد عن المادة
وعلايقها فاذا وجد الشيء هذا النحو من الوجود في الاعيان كان معقولا لذاته
وان كان نحو وجوده في ذهنك كان معقولا لذهنك تعليق اذا كان
الشيء موجودا في الذهن ولم يكن في الاعيان مجردا كان معقولا لا لذاته
تعليق المعقول من هذا الشخص المشار اليه هو ان يجرد ماهيته بصفاته
واحواله واعراضه كلها حتى يكون مطابقا لمحسوسه ويجرد عن وضعه
المشار اليه لا عن الوضع المطلق وعن ماديته المشار اليها لا عن المادة
المطلقة وعن صفاته المخصصة بها لا عن الصفات مطلقة بل يأخذ جميع
صفاته واحواله وان تخصصت به مطلقة كلية بحيث يصح حملها على كثيرين
فيكون المعقول منه غير مشار اليه وان كان معقولا كما هو بجميع احواله
من وضعه واينه وصفاته والفرق بين محسوسه ومعقوله وان كانا
مطابقين ان محسوسه مشار اليه ومعقوله غير مشار اليه فانه قد اخذت
كل احواله كلية تعليق المعقول من الشخص ما لم يكن مقيسا اليه على انه معقول
هذا الشخص المشار اليه المحسوس اي على انه هو بعينه بل على انه يجوز حمله
عليه وعلى غيره من اشخاص النوع كان كليا وذلك بان يوخذ صفاته و
احواله كلها كلية فلا يوخذ معها ما به التشخص وهو الوضع والاين تعليق
موضوعات العلوم اما بسيطة واما مركبة والبسيطة منها عامة كالموجود
الذي هو موضوع العلم الكلي ثم الموجود ينقسم الى قسمين مفارق وغير مفارق
فالمفارق هو المخصوص باسم العلم الالهي وهو النظر في الموجودات البريئة

عن المواد غير المفارقة ما سواه من العلوم والمركبة ما يكون من علمين
بعضها يكون علما تحت علم وبعضها لا يكون كذلك فان الطب موضوعه
نوع من الاجسام الطبيعية وهو تحت العلم الطبيعي وعلم الهيئة
ينظر في مقادير مخصوصة ولكن في الاجسام الفلكية وهو داخل
في علم الهندسة ومالا يكون تحت علم كالموسيقى فان موضوعه الصوت مع
نسب والصوت طبيعي والنسب عددي تعليق موضوع العلم الكلي لا يجب
ان يختص بعلم دون علم بل يشارك جميع العلوم وموضوع العلم
الجزئي مخصص ولذلك لا يقع فيه الشركة واذا تخصص موضوع العلم الكلي
الى ان ينفصل الى انواعه كان ذلك النوع المنفصل اليه مبدأ لعلم جزئي
مثاله الموجود الذي هو موضوع العلم الكلي اذا انفصل الى الجوهر والعرض
ثم اذا انفصل الجوهر الى الجسم ثم اذا انفصل الجسم الى المتحرك والساكن
كان ذلك موضوع العلم الطبيعي وكذلك الحكم في الغاية والفاعل فانهما في العلم
الكلي واذا انفصل كل واحد منهما الى الغاية التي هي غاية الحركة اي ما يتحرك
اليه الشيء والى الفاعل الذي هو مبدأ الحركة كان مبدأ العلم الطبيعي تعليق
العلم الغائي وقعت فيه شبهة في كيفية دخولها في العلم الكلي اذ قد يظن
انها لا يوجد في جميع العلوم الجزئية حتى يجب ان ينظر فيها صاحب العلم الكلي
بان ينظر في المعنى المشترك فيها فان الغاية يظن انها لا تتعلق الا بالحركة
فتكون من الاعراض اللازمة لطبيعة الاجسام المتحركة والساكنة فيقال كان
يجب ان يكون البحث عنها حيث يكون البحث عن اعراض الاجسام المتحركة
والساكنة وليس الامر كذلك فانها يوجد في جميع العلوم متفرقة لكنها قد يظن
انها لا يوجد في العدد والهندسة والموسيقى اذ ليس فيها حركة فقد يوجد

الغاية فيهذه ايضا فان هذه قد يوجد لها مبدأ فاعلي ومبدأ قابلي اذ
لا يوجد الا بفاعل وقابل للفعل وهو الهيولى وحيث كان ذلك كان
التمام والتمام هو الاعتدال والترتيب والتحديد التي بها يكون لها من
الخواص والمنافع الجليلة ان يكون على ما هي عليه من الترتيب والاعتدال
والتحديد فيكون ذلك غاية اي خيرة او علة للغاية اي علة لانها خير وقد
كانت الغاية في سائر العلوم انما كانت غاية لانه خير ثم اتفق لذلك الخير
ان كان غاية الحركة اذ كان الميل اليه بحركة والتعليمات مشوقة اليها
فاشتغلوا بها بسبب وجود تلك الغاية لها خواص وكذلك سبيل كل علم و
تلك الخواص في التعليمات مثل المثلث والمربع وسائر الاشكال في الهندسة
وفي العدد خواصها المذكورة في علم الهيئة خواصها التي هي لاجل ان الاجسام
الفلكية موجودة على ترتيب ما معين ولو لم يكن على ذلك الترتيب لم يكن لها
تلك الخواص والترتيب في العقول الفعالة هو الخير وكذلك الترتيب في كل شيء
هو الغاية وهي الخير وخواص المثلث غير خواص المربع وخواص الستة في
العدد غير خواص الاربعة فلكل شكل خاصة او خواص وكذلك لكل عدد وكل
واحد من الاشكال والاعداد ترتيب هو الغاية والخير تعليق قوله اذ بعضها
الا واحد منها الذي لا يمكن القول به فانه المبدأ الفاعلي وهو الباري لا واحد
فلا يجوز ان يكون موضوعا لهذا العلم تعليق اي لحوق الاعراض اللازمة اما
ان يعرض لذلك الموضوع لذاته او لامر مخفي قولنا هنا ان ذلك عارض له
لا بسبب وجود العرض الذي عرض لعرض آخر يكون موضوعا لبعض
العلوم الجزئية فيكون قد تخصص اي يكون قد اختص بذلك الموضوع
بل عرضه لذلك العارض لانه موجود فيكون النظر في ذلك من علم ما بعد

الطبيعة واما ان يعرض العرض المذكور بسبب عرض عرضه اولا للموضوع ما
فيكون النظر في ذلك مختصا الا لذلك الموضوع ومثال الثاني اذا بحثنا
عن عارض من عوارض الحركة في انها هل هي سرمدية ام ليست سرمدية
بحثنا عن ذلك في علم الطبيعيات وذلك لانا ناخذ في بيان ذلك موضوع
الحركة فليس عروض السرمدية للحركة بسبب وجود الحركة غير معتبر في
امرها الموضوع اى موضوع العلم ومثال الاول انا اذا بحثنا عن انفعال
الاعراض اولا انفعالها بحثنا عنه في العلم الكلي لانه ليس امتناع وجود
الانفعال في الاعراض لا لنفس الاعراض لا بسبب خصوص الاعراض بعض
الموضوعات سواء كان ذلك الموضوع جسما او عقلا فعالا او غيرها تعليق
النظر في هذه العلل لصاحب العلم الكلي وليس مما ينظر فيها من جهة
اشتراكها بل فيما يخص علما علما على انه مبدا له وعارض للمشتركات كما ان
النظر في النمو مثلا عارض في العلم الطبيعي ومبدا للطب وكما ان الاعراض
لا ان يصلح عليها الانفعال مثله في العلم الكلي ومبدا العلم الطبيعي تعليق
كون الموجود موجودا غير كونه مبداء فان كونه مبدا عارض من عوارض الوجود
ونحن نثبت في الطبيعيات مبدا الحركة والحركة من عوارض موضوع العلم
الطبيعي ثم نبحث عن ذلك المبداء وانه هل هو جوهر او عرض فيكون هذان
المعنيان عارضين من عوارض العلم الطبيعي وكذلك نثبت في الالهيات مبدا
الموجود ثم نبحث عنه ماذا لك المبداء هل هو جوهر ام ليس بجوهر وانما نثبت
مبدا الموجود في هذا العلم لا لانه مبداء وهو الموجود المعلول واذا كان كذلك
كان اثبات المبداء لبعض الموجودات لا لكل وهو عن بعض ما في هذا
العلم كما في سائر العلوم تعليق المعدوم الذات الممتنع الوجود لا يكون شيئا

فلا يحكم

فلا يحكم عليه بحكم وجودي او عدمي على الاطلاق الا ان هذا القول وهو انه
معدوم الذات كان فيه اشارة الى موجود هذا هو بحسب اللفظ فاما
بالحقيقة فلا اشارة اليه بوجه فالموجودات اذن اما ان يكون في جهة
الوجوب او ممكنة الوجود والواجب الوجود اما بذاته واما بغيره والذي
هو بذاته فلا علة له والذي هو بغيره فعلته واجبة الوجود بذاته وهو
في ذاته ممكن الوجود والممكن الوجود هو في ذاته ممكن الوجود وبغيره واجب
الوجود وقد يكون بغيره ايضا ممكن الوجود واذا لم توجد علته فانه
او وجدت صار به واجبا وقد زال الامكان وجوده بغيره الا ان الامكان في
وجوده بذاته لم يزل عنه اذ ذلك حقيقته وجوهره والجوهرية لا تبطل البتة
اذ لا يتغير الشيء عن جوهره وحقيقته والممتنع الوجود لا ذات له فلا حكم عليه
ولا يصح ان يوصف ان له علة البتة الا ان يكون معدوما لا على الاطلاق
بل معدوم ما في قوته ان يوجد وهذا هو الممكن فيكون نحو علة عدمه عدم
علة وجوده وبالجملة فالضروري لا علة له وهو اما ان يكون واجب
الوجود فلا علة لوجوده او واجب العدم فلا علة لعدمه وكان الضروري
العدم لا يوجد البتة كما ان الضروري الوجود لا يصح ان يعدم البتة لان
الشيء لا يتغير عن حقيقته وجوهريته [illegible] بل يعدم لا من ذاته بل من
خارج كان هناك قبول التاثير لا محالة وواجب الوجود كله فعل لا قوة فيه البتة
فواجب الوجود معنى بسيط لا يصح عليه الانقسام في معناه ولا في موضوعه
فلا يصح ان يكون من وجه واجب الوجود ومن وجه غير واجب الوجود اى
يكون فيه فعل وقوة معا اذ لا جزء هناك ولا انقسام والمفارقات وان
كانت فيها قوة بها تقبل الوجود من الاول فامكان وجودها في ذاتها لا في

شيء آخر هو غيرها يتميز بمعان بسيطة تعليق في وحدة واجب
الوجود ان كان واجب الوجود اثنين ولا شك ان كل واحد منهما يتميز
عن الآخر بفصل او خاصة ولو كانت الخاصة او الفصل داخلا في حقيقة
لكان يفيدان هوية الجنس فان كل واحد منهما يفيد وجوب الجنس وتعين
الجنس والوجود ههنا نفس الجنس وذلك مح فان الفصل والخاصة لا يفيدان
حقيقة الجنس ولا يتقوم انه والا كان الجنس لا يكون جنسا من ذاته فكان
مثلا الحيوان الناطق يكون الناطق تمام الحيوانية فلا يكون ما ليس بناطق
حيوانا فاذا انما يفيدان وجود الجنس لا هويته فلو كانا يدخلان على واجب
الوجود وكانا يفيدان وجوده وكان الوجود حقيقة واجب الوجود لكانا
يفيدان حقيقة الجنسية وكان واجب الوجود من دون الفصل والخاصة لم
وجوب الوجود فاما ان يبقى الاثنينية او لا يبقى فان بقي اثنين كان المعنى
الواحد اثنين وهذا مح وان بطل معنى وجوب الوجود مع رفعهما كان
الفصل والخاصة شرطا في حقيقة المعنى العام اعني وجوب الوجود وهذا مح
نعم اذا كانت الماهية غير الاثنينية صح ان يصير المعنى الواحد اثنين بالفصل او
الخاصة فاذن لا يصح ان يصير واجب الوجود بذاته صفة لشيئين على انك قد
عرفت ان المعنى الكلي لا يتعين شيئا واحدا من جملة ما هو كلية الا بعلة تخصصه
ولو كان واجب الوجود بذاته يتخصص بعلة لكان ممكن الوجود لا واجبه
فاذن معنى واجب الوجود ليس للامور العامة تعليق المعنى العام لا وجود
له في الاعيان بل وجوده في الذهن كالحيوان مثلا فاذا تخصص وجوده
كان اما انسانا او حيوانا آخر او واحدا من قسميه وتخصصه يكون بعلة
لا بذاته وواجب الوجود لو كان معنى عاما لكان تخصص وجوده لا بذاته

ويكون

ويكون ممكنا فاذن معنى واجب الوجود ليس بعام فاذن واجب
الوجود تشخصه بذاته لا بسبب من خارج وهو معنى لا ينقسم اذ
هو متشخص متاحد تعليق وجوب الوجود بذاته وان كان صيغته
صيغة المركب فليس هو مركبا بل هو شرح معنى لا اسم له عندنا وهو انه
يجب وجوده لا ما يجب وجوده فحقيقته انه يجب وجوده بذاته لا شيء
عرض له وجوب الوجود تعليق ان كان واجبا في وجوب الوجود ان
يكون صفة متعينة لشيء فانه يمتنع ان لا يكون صفة له متعينة ويمتنع ان
يكون لغيره وهذا كما يقال ان كان واجبا في واجب الوجود ان يكون مقارنا
للبياض مثلا لم يصح ان لا يكون مقارنا له فاذن كل ما هو واجب الوجود
يجب ان يكون مقارنا للبياض وهذا اذا كان لذاته تقتضي ان يكون
مقارنا له وان كان بسبب ما عارضا مقارنا له كان ممكن الوجود
وقد يعبر عن هذا بعبارة اخرى هو ان يكون الواحد من المفروضين
واجبي الوجود وكونه هو بعينه من حيث هو اي من حيث هو ذلك الواحد
المتعين لا من حيث هو واجب الوجود اما ان يكون واجبا فيكون كل ما
هو واجب الوجود فهو هو اي ذلك المتعين الواحد وليس غيره واما ان
لا يكون واجبا بل معنى قولنا واجب الوجود غير معنى قولنا هو بعينه
فمقارنه واجب الوجود لانه هو واختصاصه به اما ان يكون لم لذاته
او بسبب فان كان كونه هو بعينه هو بعينه كونه واجب الوجود لم
يصح الا ان يكونا واحدا فان كان ذلك الاختصاص اي كونه هو بعينه
واجب الوجود لذاته فلازم لواجب الوجود فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه
وان كان لعلة وسبب غيره فلكونه هو بعينه اي لكون واجب الوجود

بعينه سبب معلول وهذا كما يقال ان كان كون الانسان بذاته انسانا
وكونه هذا الشخص المعين واحدا فمحال ان يكون غيره **تعليق** ان المعنى
الواحد اى معنى كان لا يتكثر بذاته والا لم يوجد واحد منه لان ذلك
الواحد منه كان على طباع ذلك المتكثر فيكون هو ايضا متكثرا بذاته
ويقتضى التكثر بذاته فهو مشارك المعنى ايضا فى طباعه بل هو ذلك المعنى
مثلا البياض لو كان متكثرا بذاته فكل شخص من اشخاصه يقتضى التكثر
اذ كل واحد منها يكون على طباع البياض ويشاركه فى معناه فلا سبب
لتكثره غير معنى البياض فحقيقة كل شخص منها لا يخالف البياض المطلق
وهو يقتضى التكثر بذاته فذلك الشخص ايضا يقتضى التكثر واذا لم يكن
واحد لم يكن كثرة ايضا فاذا فرضنا المعنى الواحد متكثرا بذاته ابطلنا
الكثرة لانه لا واحد منه والكثرة يتركب من الواحد **تعليق** المعنى العام
يقتضى التكثر بذاته من حيث هو عام والمعنى الواحد يقتضى الاتحاد بذاته
ويكون تكثره بسبب فان كان يتكثر بذاته كان للاشخاص وحقيقة كل
شخص منها لا يخالف المعنى المتكثر بذاته فان تكثر واجب الوجود وكان
تكثره بذاته لم يكن واحدا اصلا ولم يكن كثرة ايضا فبطل ان يوجد الواحد
من واجب الوجود فاذن لا يتكثر معنى واجب الوجود فواجب الوجود تشخصه
بذاته لا تشخص بغير ذاته **تعليق** واجب الوجود بذاته يقتضى لذاته
ان يكون واحدا فلا يكون قابلا للكثرة اصلا اذ لا سبب له فى وجوده ولا صفاته
ولا فى لوازمه فهو واجب من جميع جهاته **تعليق** تكثر المعنى الواحد يكون بسبب
من خارج لا من ذاته **تعليق** انه كان واجب الوجود اثنين تعالى عن ذلك
علوا كبيرا فكل واحد منهما اما ان يكون وجوب الوجود هويته بعينها

واحدا فيكون كل ما هو واجب الوجود هو بعينه وان كان واجب الوجود
غير هويته لكنه يختص به ويقارنه فاختصاصه به اما لذاته او لعلة
فان كان لذاته لانه واجب الوجود كان كل ما هو واجب الوجود هو بعينه
وان كان بسبب فيكون معلولا **تعليق** حقيقة الاول انيته **تعليق**
كل ذى ماهية فهو معلول والانية معنى طارى عليه من خارج فهى لا
يقوم حقيقته فاما ان يكون تلك الماهية علة لانيتها واما ان يكون علتها
امرا خارجيا اعنى علة الانية فان كانت الماهية علة لوجود ذاتها فاما ان
يكون علة وهى موجودة او علة وهى معدومة ومحال ان يكون معدومة وهى
علة لوجود ذاتها فان كانت موجودة كان لها وجودان والكلام فى الوجود
الاول الذى به صارت الماهية علة للوجود كالكلام فى الوجود الثانى
ويتسلسل الى ما لا نهاية له وهى يستغنى بالوجود الاول عن الوجود الثانى
ان كان لها ذلك الاول **تعليق** الذى يجب ان يبحث عن امرها هو انها
هل وجدت بوجود مقدم او وجدت وهى معدومة ان كانت موجودة
وهى علة فانها يستغنى بالوجود الاول عن الوجود الثانى وان كان علم
واجب الوجود امرا من خارج كان متعلقا بسبب وهو محال فاذن حقيقة
الاول معنى شرح اسمه او لازمه انه واجب الوجود بذاته وانه يجب وجوده
بذاته لا ما يجب وجوده فيثبت ماهية غير الانية وهذا كما يخبر عن النفس
بلوازمها كما يقال ان النفس ما يصدر عنه كذا وكذا وهو من لوازم النفس لا
حقيقتها وهذه الحقيقة التى قلنا ان واجب الوجود بذاته لازم لها هى
الحقيقة المطلوبة فان حقيقة كل شىء وجوده وحيث لا يكون معنى ما
بالقوة اصلا بل يكون اما وجود مطلق او وجود يكون وجوب الوجود من لوازمه

يكون الحقيقة المطلقة البرية عن معنى ما بالقوة والعدم فلهذا صار اخص
الصفات به الوحدة والحقيقة اذ لا يشاركه في هذين المعنيين شيء
فالواحد الحق اخص الصفات به فالوحدة مساوقة للحقيقة المطلقة
اذ كل حقيقة سواها لا تنفك عن مهية وانية وبالجملة عن معنى الاثنينية
الواحد المطلق والحق المطلق اذ لا واحد مطلقا سواه والوجود المطلق
هو الحقيقة وهو البراءة عن جميع ما بالقوة تعليق كل ما يقبل النفي
فانه يكون له قبله سبب من خارج ومحال ان يكون واجب الوجود بذاته
قابلا او يكون له تعلق بسبب تعليق الوجود لا في موضوع يحمل على
وجود الاول على انه هو لا على حمل الجنسية وكذلك الحال في حمل واجب الوجود
عليه تعليق الاول لا يدرك كنهه وحقيقة العقول البشرية وله
حقيقة الاسم لها عندنا وجوب الوجود اما شرح اسم تلك الحقيقة
او لازم من لوازمها وهو اخص لوازمها واولها اذ هو لها بلا واسطة
لازم آخر وسائر اللوازم فان بعضها يكون بوساطة البعض وكذلك
الوحدة هي اخص لوازمها اذ الوحدة الحقيقية هي لها وما سواها فانه لا يخ
من مهية وانية فهي من اخص الصفات بها اذ لا يشاركها في الوحدة في
الحقيقة شيء فالحقيقة والوحدة هما متساوقتان تعليق المهيات كلها
وجودها من خارج والوجود عرض فيها اذ لا تقوم حقيقة واحدة منها
فاذن كلها معلولة تعليق ما حقيقته انيته فلا مهية له ونعني بالمهية في
سائر المواضع الحقيقة وواجب الوجود حقيقته الانية تعليق الجوهر
هو ما وجوده ليس في موضوع وليس نعني بالوجود ههنا الحصول بالفعل
ولذلك تشكك من قال بان الجسم جوهر في وجوده وعدمه فاذن الجوهر

مهية

١٠٤
مهية وحقيقة مثل حقيقة النفسية والانسانية والفرسية اذا وجدت
كان وجودها لا في موضوع تعليق الجوهر حقيقته مهيته وما لا مهية
له فليس بجوهر وواجب الوجود لا مهية له وما لا مهية له فليس بجوهر
فواجب الوجود ليس بجوهر واما العرض فظاهر لان واجب الوجود
بذاته لا يصح ان يكون عارضا لشيء حتى يكون متعلقا في وجوده تعليق
كل عرض فوجوده في شيء فواجب الوجود لا يكون وجوده في شيء فليس بعرض
تعليق لما كان حمل الوجود لا في موضوع على وجود واجب الوجود ووجود
سائر الموجودات لم يكن بالتواطؤ بل بالتشكيك كان حمل الوجود لا في
موضوع عليهما ليس حملا جنسيا لان حمل الجنس لا بالتشكيك فقد ابطل
ههنا ايضا اعتبار التشكيك الذي يكون في وجود الاعراض ووجود الجوهر
تعليق الوجود لا في موضوع لا يحمل على ما تحته بالتواطؤ وكل جنس فانه
يحمل على ما تحته بالتواطؤ فالوجود لا في موضوع ليس بجنس فاذن حمله
على وجود واجب الوجود ووجود الجوهر لا على سبيل الجنسية هل يكون الوجود
لا في موضوع جنسا اذا اريد به انه مهية من شانها انه اذا وجد كان لا في
موضوع وليس نعني بقولنا الوجود لا في موضوع هنا ما نعني به في رسم
الجوهر فانه نعني به هناك وجود شيء اذا وجد كان لا في موضوع ونعني به ههنا
وجود دائما ابدا ووجود حقيقي يكون الوجوب من لوازمها وهو دائم الوجود
لم يزل ولا يزال لا مهية من شانها ان يوجد اذا وجد لا في موضوع تعليق
الوجود لا في موضوع هو غير الوجود لا في الموضوع تعليق الجوهر حقيقته مهية
وواجب الوجود حقيقته انيته لا مهية له فليس بجوهر فواجب الوجود ليس بجوهر
فاذن للجنس لواجب الوجود فهو ليس بجوهر ولا داخل في مقولة من المقولات

فان كل معلول فوجودها خارج عن مهيتها وزايد عليها وواجب الوجود
مهيته انيته زايدة على مهية بل لا مهية له غير الانية ونعنى بالمهية الحقيقة
ما يعنى به المهية فى ساير الاشياء فانه يعنى به فى واجب الوجود الانية
فقد بان ان واجب الوجود لا جنس له واذ لا جنس له فلا فصل له اذ لا شريك
له بالجنس واذ لا فصل له فلا حد له ولا محل له ولا موضوع له فاذن لا ضد
له فلا خ انه لا نوع له اذ لا شريك ولا سبب له واذ لا سبب له فلا جزء له
فان الجزء سبب الكل ولا تغير فيه فانه غير قابل للتغير والتغير يكون بسبب
من خارج تعليق المعنى الكلى لا وجود له الا فى الذهن ولا يجوز ان يتخصص
شخصا واحدا ويكون موجودا عاما فانه ح لا يكون قد تخصص وجوده باحد
ما تحته وذلك كالحيوان فانه ح لا يكون عاما فاذا وجد عينا فانه يكون
قد تخصص وجوده باحد ما تحته وذلك كالحيوان فانه معنى عام ولا يكون
موجودا عينا واحدا فيكون حيوانا مطلقا بل اذا صار موجودا فانما يكون
اذا تخصص وجوده باحد الانواع التى تحته ويكون اما انسانا واما فرسا او
غيرهما والتخصص لا ح يكون بفصل مقوم للنوع كالناطق او الصاهل تعليق
المعنى العام لا وجود له فى الاعيان فيكون شخصا فانه لا يكون ح عاما و
اذا تخصص وجوده تخصص باحد ما يكون من انواعه ومن اشخاصه وهى
الصفة ذاتية له وشرط فى مهيته وليس هذه الصفة له بجعل جاعل بل هى
ذاتية له فلا سبب لكونه صفة له وذلك مطردة فى جميع الذاتيات والثانى
كما يوصف الشئ بانه ابيض فانه صفة عرضية له ويوصف الشئ بالبياض
لوجوده فيه وهو غير ذاتى له الثالث كما يوصف بانه عالم فان العلم هيئة موجودة
فى النفس معتبر معها الاضافة الى امر من خارج وهو المعلوم فالعلم امر من خارج

عاما فانا وجدنا عينا فانه ح لا يكون نخ

ووجه فى الاعيان ح تعليق صفات الاشياء على اربعة اصناف احدها كما يوصف الانسان بانه حيوان او جسم صح

كالبياض فى الجسم الا انه مخالف للبياض فان الابيض لا يصير مضافا
بالقياس الى شئ من خارج والعالم يصير بهيئة العلم مضافا الى امر من
خارج وهو المعلوم والرابع مثل الاب واليمين والشمال فان الابوة
ليست هى هيئة توجد فى الانسان ثم تعرض بها الاضافة كما كان فى هيئة
العلم وكذلك الامر فى اليمين بل انما نفس الاضافة لا هيئة تعرض لها الا ضافة
وصفات خارجة عن هذه الاربعة وهى بالحقيقة لا صفة كما يوصف
الحجر بالموت فليس الموت الا امتناع وجود الحيوة فى الحجر فواجب الوجود
ليس له صفة ذاتية حتى تكون الصفات موجودة فيه الا على هذا الوجه
الذى ذكرناه وهو ان تكون تلك الصفات من لوازم ذاته ولا صفات عرضية
كالبياض واما الصفات الاضافية فلا بد من ان تكون موجودة له اذ
الموجودات كلها منه وهو معها او متقدم عليها على اعتبارين مختلفين
فان المهية هى نفس الاضافة والتقدم نفس العلية وهذه الوجودات
اضافات وايضا له صفات عدمية اعنى لا صفتيه مثل الوحدة فان معناها
انه موجود لا شريك له او لا جزء له واذا قيل ازلى فانه لا اول لوجوده فانا
نسلب عنه الحدوث او وجودا متعلقا بالزمان فهذه السلوب والاضافات
لا تكثر بها الذات فان الاضافة معنى عقلى لا وجود له فى ذات الشئ والنفى
والسلب معان عدمية بل رفع الصفات عن الشئ ولكن لما كان لمثل هذه
السلوب الفاظ محصلة مثل الوحدة والازلية ظن انها صفات محصلة وقد
تكون الفاظ محصلة ومعانيها غير محصلة وجودية بل سلبية وقد
تكون الفاظ غير محصلة ومعانيها محصلة وجودية فالاول كالوحدة و
الزوج والفرد والثانى كالاعمى اى البصير او مثال آخر وهذا كما فى الفرد والنقير

فاذا الغنى ليس هو الا اضافة ذى المال الى ماله لا صفة موجودة فى ذات
ذى المال والفقر معنى عدمى ومعناه انه ليس بذى مال وليس
لهاتين الصفتين وجود فى ذات صاحبهما ~~فصاحب~~ الصفات وواجب
الوجود بذاته اما ان يكون لوازم له فلا يتكثر بها على ما ذكرنا واما ان تكون
عارضة له من خارج وذلك اما معنى اضافى واما معنى عدمى فلا تكثر بها
تعليق لا يصح ان يكون واجب الوجود لذاته له سبب فانه ان كان له سبب
لوجوده فليس لوجوده سبب فاذن لا تعلق له بسبب وان لم يكن لوجوده
الا بسبب فليس هو واجب الوجود بذاته ولا يصح ان يكون مستفيد الوجود
من شىء اخر وذلك الشىء يستفيد وجوده من هذا الاول فانه يكون كل واحد
منهما اقدم من الاخر واشد تاخرا من الاخر فلا يصح احدهما الا بوجود الاخر
الذى لا يوجد الا بالاول فلا يكون له وجود اصلا ولا يصح ان يكونا ممكنى
الوجود مثل وجود الاخوة فانه لا يخلو اما ان يكون كل واحد منهما يجب وجوده
بالاخر او يجب وجوده بذاته فان كان يجب وجوده بذاته كان لا تاثير للاخر
فى وجوده فلا يكون لاحدهما تعلق بالاخر فى الوجود وان لم يكونا واجبا
بذاته فيجب ان يكونا باعتبار ذاته ممكن الوجود فلا يكون وجوده اولى
من لا وجوده وكل ممكن الوجود فانه يجب وجوده بسبب متقدم بالذات
فاذن كل واحد منهما يحتاج فى وجوده الى امر من خارج متقدم عليهما
اذ لا تقدم لاحدهما على الاخر اذ فرضناهما متكافئين والعلة يجب ان تكون
متقدمة وان كان احدهما علة والاخر معلولا فانه يكون احدهما واجبا
بذاته والاخر وجوده مستفادا منه وبهذا نعلم ان واجب الوجود بذاته
لا اجزاء له فان الاجزاء سببا للجملة فاذن لا تعلق لواجب الوجود فى تعليق

وجود الاجسام واعراضها وبالجملة وجود العالم المحسوس ظاهر وجميع
هذه الموجودات وجودها خارج عن ماهياتها اذ جميع هذه ماهيات
فى المقولات العشر وكلها ممكنة الوجود فى ذواتها وقوام الاعراض بالاجسام
والاجسام قابلة للتغيرات وايضا فانها مركبة من مادة وصورة وكل
واحد منها جزء للجسم والمادة لا قوام لها بالفعل وكذلك الصورة وكلما
كانت هذه صفاته اعنى التغير والتجزى واجتماع جملتها من الاجزاء و
حصول معنى ما بالقوة فيه فهو ممكن الوجود وكل ما هو ممكن الوجود فانه
محتاج الى الفعل بامر من خارج ويكون تعلق وجوده بذلك الامر وهذا
هو معنى الحدوث اعنى ان يصير الشىء ايسا بعد ان كان ليسا بعدية بالذات
اى انه متاخر الوجود عن وجود علته وقد بينا ان جميع العالم ينتهى الى واجب
الوجود بذاته فان واجب الوجود بذاته واحد فيجب ان يكون للعالم مبدا لا
يشبهه فى وجود العالم منه ووجود ذلك المبدا يكون واجبا بذاته بل يكون
حقيقة الوجود المحض اى لا يخالطه معنى ما بالقوة وما سواه يكون وجوده
منه مثل الشمس التى هى مضيئة بذاتها وما سواها مضيئة بها والضوء عارض
فيها وهذا المثال يصح لو كانت الشمس نفس الضوء ولم يكن للضوء موضوع
ولكن الامر بخلاف ذلك فان ضوء الشمس له موضوع وواجب الوجود بذاته
لا موضوع له بل هو قايم بذاته تعليق المعنى العدمى هو الذى فى قوته ان
يصير شيئا آخر وان يصير له شىء ليس فى الحال تعليق العدم على ما ان عدم على
الاطلاق وهو عدم الفناء فى النفوس وعدم الملكة وهو عدم شىء فيما من
شانه ان يكون لموضوعه عن موضوعه او نوعه او جنسه وقد يقال لما من شانه
جاز ان يكون له امرها وليس فى شانه ان يكون لامر اخر فيكون مسلوبا عنه

فلا يكون الاجسام واعراضها واجبة الوجود بذاتها م

كالرؤية في الصوت فانها يسلب عنه ولا يسلب عن البصر تعليق الفرق
بين الهيولى والمعدوم ان الهيولى معدوم بالعرض موجود بالذات والمعدوم
معدوم بالذات موجود بالعرض اي يكون وجوده في العقل على الوجه
الذي يقال انه متصور بالعقل تعليق الهيولى الاولى لا يتصف بالاتصال
والانفصال من حيث هي هيولى وانما يتعاقب عليه الصفتان فالهيولى
ليست في ذاتها متصلة ولا منفصلة تعليق الانقسام الذي بالفرض عارض
للصورة وبالقطع للمادة لانه لولا المادة لكان يبقى القابل مع المقبول لكان
يبقى الاتصال مع الانفصال لكن المادة تقبل الانفصال والتجزي بسبب
المقدار تعليق الانفصال بالمقدار من جهة الهيولى لا من جهة الصورة التي
هي الاتصال فلهذا لا يبقى الاتصال مع الانفصال تعليق المتصل يقال
على وجهين فتارة يقال للشيء متصل بغيره فيكون بالقياس الى غيره متصلا و
تارة لا يقال بالقياس الى غيره وهو ما يمكن فرض جزئين فيه يجمعهما حد مشترك
يكون نهاية لهما والذي يقال بالقياس الى غيره فتارة يلحق الاعظام بما هي
اعظام فان الجسم الذي نصفه اسود ونصفه ابيض هو شيء واحد من حيث
عظمه تعليق المادة تقبل اشياء لكن بتوسط صورة وتلك الصورة كالمهيئة
لها والقبول يكون للمادة مثال ذلك ان الانسان يقبل الغضب لكن انما يقبله
بسبب قوة مخالطة للمادة فلولا المادة ما كان يغضب ولولا القوة الحاصلة
في المادة ما كانت المادة تعرض لها تعليق الصورة سبب الهيولى في تقومها
ووجودها بالفعل والهيولى سبب للصورة في تشخصها فان لم يكن سببا
لوجودها فاذا فارقت الصورة الهيولى بطل تشخصها فبطلت لا نفس
وجودها في تلك المادة تعليق الهيولى معنى قائم بنفسه وليس بموجود بالفعل

وانما وجد

وانما يوجد بالفعل بالصورة فان جاز ان يكون هيولى لا نهاية لها اما طبيعة
واما اشخاصا صح وجود جسم لا نهاية له واجسام لا نهاية لها في العدد
وقد ابطل ذلك في الطبيعيات تعليق الهيولى متناهية والصورة متناهية
والاجسام متناهية ولو لم يكن الهيولى متناهية للزم منها ان يكون شيء
منها موجودة ولا يكون نفس الصورة فيها اذ الصورة متناهية والاجسام
متناهية والهيولى مستعدة لان تقبل كل صورة لكن بعضها يعوقها عن
قبول بعض وبعضها يحصلها اولا وبعضها ثانيا ويكون سببا لها في استعدادها
للبعض تعليق الكيفيات التي تتبع الصور اذا بطلت بطل معها الصور
بعينها كالبرودة في الماء اذا بطلت بطل معها المائية وسببها مجهول فانه لا
يلزم من بطلان كيفية ما تغير ان يبطل صورة متبوعة فان الصورة سبب
لتلك الكيفية وكل الكيفيات تبطل التضاد بينها والصور لا تضاد بينها
كالحرارة في النار يبطلها البرودة في الماء لكنها اذا بطلت البرودة من الماء بطلت صورة الماء
وهذه الكيفية اعني الحرارة تعد المادة لان يخلع تلك الصورة اي صورة
الماء تعليق كل شيء يكون بالفعل يسمى صورة لذلك سميت الصور الجسمانية
صورا لانها يقيم الاجسام بالفعل تعليق الهيولى لا تحصل لها كما
هي مستعدة له معا لان بعض ذلك يعوقها عن بعض وبعضها سبب لها
في ان تستعد لبعض تعليق الهيولى الاولى مبدعة والصورة الاولى مبدعة
ابدعهما الباري تعالى لكن الصورة سبب لها في تقومها بالفعل وعلة لها
فالهيولى لا يفسد البتة لانها لا ضد لها والصورة يبطل عنها وتفسد
لمضادتها وهي الصور التوالي التي هي النارية او الهوائية او المائية او
الارضية لا الجسمية التي يتقوم بها الهيولى ولو كانت هيولى ما لحدث

لكان يحتاج في حدوثها الى هيولى يتقدمها فكان تسلسل الامر فيها
الى غير النهاية تعليق الهيولى مبدعة وهي متناهية ولا يجوز ان
يكون الاشخاص من جهة الهيولى غير متناهية والهيولى باعتبار ذاتها
لا يصح عليها معنى التناهي واللاتناهي اذ هي غير متجزية ولا متميزة تعليق
الاشياء المركبة لما كانت علتها هذه الكيفيات اعني الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة فان المزاج يحدث من تفاعلها فواجب فيها ان يبطل
ويستحيل المزاج من بطلان الكيفيات اذ هي علة لها واما الاشياء البسيطة
فلا علة لها لان تلك الكيفية التي فيها كالنار مثلا ليس علتها الحرارة التي
فيها لانها كيفية تابعة لصورتها فاذا بطلت الحرارة بطل الصورة النارية
ولا يعرض علتها تعليق الجسم ليس مستقلا بنفسه فان وجوده لغيره
والصورة الجسمية موجوده للهيولى قايم بها والهيولى وجودها بغيرها
فان وجودها بالصورة الجسمية وهي الاتصال والاقطار تعليق الهيولى
وان كان وجودها بالصورة فوجودها لذاتها لا للصورة وهي حاملة للصورة
وليست هي كالعرض الذي هو محمول له تعليق الصورة يجب ان يكون بالفعل
او فعلا اذا كانت المادة بالقوة على الاطلاق واذا كان كذلك كانت الصورة
جوهرا لان ما وجوده فيما ليس بالفعل لا يصح ان يكون عرضا فالصورة اذن
مخالف للعرض بهذا المحل لان المادة والقابل هناك بالفعل وليس يجب ان
يكون العرض جوهرا او شابه العرض في شيء وهو انه لا بد من ان يكون وجودها
مقارنا لشيء آخر اذ ليس يصح لها القوام بذاتها بل في شيء آخر وهو ان يتخصص
بحاملها ومعنى هذا ان الصورة من لوازمها الذاتية بان يكون وجودها
مقارنا للمادة ولكنها مقارنا للمادة بصفة كذا اذ ليس يصح وجود هذه

الصورة الا في هذه المادة فليس يصح ان يتشخص لشيء آخر فالواسطة
للعلة بين الهيولى والصورة ولما كان من لوازم كل نوع الا ان لا يوجد الا
شخصا وكانت شخصية المفارقات في ذواتها وكانت شخصية المخالطات
بالمادة وجب ان لا يصح وجود شيء من الماديات الا في المادة فالمادة
كانها علة لوجود لازم الصورة وهو التشخص ووجود الصورة في الهيولى
هو وجودها في ذاتها ومعنى ذلك ان وجودها مقارن لوجود الهيولى
فليس الصور ولا الاعراض يصح عليها الانتقال تعليق هذه المادة
جزء من شخصية الصورة اذ هي مقومة لشخصيتها ولما كان امكان وجود
الصورة في الهيولى على ان يكون وجودها في نفسها هو وجودها في
الهيولى صارت الهيولى ضرورية في وجود الصورة وتقويمها التشخصيتها
ومعينة لها وههنا نكتة اخرى وهو ان الموضوع كما انه بالفعل يصير
واسطة على ما ذكرنا فهو ايضا قابل والصورة واسطة لكن القابل غير ها
وهو الهيولى تعليق هذا النوع من الصورة تشخصه بهذا النوع من الهيولى
تعليق الصورة الجسمية في كل شيء متقدمة على الصور التي للطبيعيات اجناسها
وانواعها الجسمية النار مثلا فانها متقدمة على صورتها النوعية وهي النارية
التي بها صارت النار نارا وهي مقارنة لها تعليق التشخص هو ان يتخصص
الشيء بصفة لا تقع فيها شركة مثله في الوجود فاي نوع صح وجوده بحيث
لا تقع فيه الشركة كان نوعه في شخصه واي نوع لا يصح وجوده كذلك اختلفت
اشخاصه وتكثرت تعليق الجسم لا يتقوم جسما بان يكون فيه هذه الابعاد
الثلثة بالفعل او ان يكون في سماء او تحت سماء حتى يكون لها جهات من
اجل جهات العالم بل الجسمية متقومة من دون هذه الاشياء وهذه امور تعرض

من واجب الصور وبين الاعراض و
الموضوع والواسطة واجب القصود
صح

لها من خارج تعليق الكمالات الاولى للجسم هي الصور والكمالات
الثانية هي الاشكال الصورها الحافظة وصور الحافظة لطبايعها تعليق الاستكمال
التخلخل والتكاثف اما بالذات واما بالعرض فان كانا بالذات فان
الصورة الجسمية تتغير معها كالماء اذا استحال هواء فان الصورة الجسمية
في الماء تبطل وتحدث صورة جسمية اخرى واذا كانا بالعرض فانها
لا تتغير فان الهواء تتخلخل نهارا بالشمس وتتكاثف بالليل ولا تتغير
الصورة الجسمية في الهواء البتة بذلك تعليق عند ذيمقراطيس ان الجسم
فيه اجزاء بالفعل وحدانيات لا يقبل الانفصال الا فرضا وتوهما لا فعلا
والجسم مولف منها وهي متماسة غير متصلة وطبايعها متشاكلة فاعترض
عليه بان قيل ان كانت طبايعها واحدة فما لكل واحدة من تلك الاجزاء
الوحدانية تقبل الاتصال وتابى الانفصال في ذاته وما بال كل تلك الاجزاء
تكون متماسة غير متصلة وطبايع الكل والجزء واحدة حتى ان الجزئين
فانهما لا يلتحمان والجزء في انه لا ينفصل ولا يفترق امر لطبيعتهما فاذن هو
ح والجسم من حيث جسميته يقبل الاتصال والانفصال وليس فيه اجزاء
بالفعل فاذا كان جسم كالفلك مثلا لا يقبل الاتصال والانفصال فلصورته
النوعية لا لجسميته قالوا ان الهيولى من حيث هي هيولى شيء ومن حيث تعليق
مستعدة شيء فالاستعداد صورتها وليس كذلك فان الاستعداد هو
نفس الهيولى وهذا التحديد الذي حددت به وهو انه امر مستعد لا يكثرها
فان البسايط تحد بحد يشتمل على الجنس والفصل موجودين في المحدود وليس الجنس والفصل
حتى يكون المحدود ذا جزئين بل يسما اجزاء الحد وقولنا امر مستعد ليس يجب
منه ان يكون مركبا كما يقع في الاشياء البسيطة انها امر بصفة كذا ونقول

في الوحدة

في الوحدة انه غير منقسم وليس هناك تركيب والا لم يكن وحده وكما
نقول في الله تعالى انه واجب الوجود وليس هناك تركيب تعليق الحيوانية
واللونية والعددية والمقدارية معان غير محصلة ما لم يتنوع فالعدد
لا معنى له الا ان يكون اثنين او ثلثة والحيوانية معنى مشترك يخترعه
العقل من الانسان والفرس وغيرهما عند المقايسة والعددية يرتفع
فيها الاشتراك من حيث ان لهذه الانواع العددية معنى مشترك فيه
كالحيوانية لانواعها واما الجسم فله وجود محصل ليس نسبته الى النارية
مثلا نسبة العدد الى الاثنينية والمقدار الى الخط والسطح والجسم وكذا اللون
فان السواد اذا استحال بياضا فكان كل واحد منهما محسوسا ولكن هذا
المعنى هو اللونية فليست محسوسية البياض هي بعينها محسوسية السواد
بل مثلها بل اللون في السوادية والبياضية واحدة بالعدد واما الجسمية
فهي معنى محصل له وجود مشار اليه يتحقق في نفسه يصح ان يترادف عليها
صور مختلفة والسواد والبياض هما نفسا اللون والخط والسطح هما
نفس المقدار والانسان والفرس وهما نفسا الحيوان وليس كذا النارية
والمائية فليستا هما نفسا الجسمية ويجب ان نعلم انا اذا قلنا ناطق معناه
قوة لها نطق وتلك القوة يصدر عنها مع النطق افعال الحيوة ولما كانت
افعال الحيوة منبعثة من قوة الانسان كما تنبعث من قوة الفرس
فصارا مشتركين في هذا المعنى وهو الحيوانية لا ان الحيوانية معنى لم
النطق او غيره بل الحيوانية من لوازم النطق واما في الجسم فان الجسمية
معنى وهو الاتصال العارض للهيولى خارج عن الهيولى ولا يصح ان
يوجد جسم الا مقدرا بمقدار معلوم ان لا تكون الجسمية من لوازم المقدار

كما كانت الحيوانية من لوازم الناطقية بل وجود المقدار للجسمية كالسواد
للصورة الجسمية في ان كل واحد منها خارج عن الموجود فيه والجسمية
معنى محصل فالصورة الجسمية من حيث المادة لانها قائمة بها تعليق
الاتصال هو الصورة الجسمية وليس يخالف جسم جسما في الصورة
الجسمية وقد تتخالفان في المقدارية وغيرها تعليق المتصل ما يمكن
فيه فرض شيء مشترك بين جزئيه وذلك الشيء لا يصح ان يكون جزءا من
احدهما والمنفصل ما لم يكن فيه ذلك فان الوحدة في السبعة مثلا كما انها
نهاية فكذلك جزء من السبعة فان كانت وحدة في السبعة مشتركة وجب
ان يكون السبعة ستة وان كان الاشتراك في وحدة خارجة عن السبعة
كانت السبعة ثمانية تعليق سيأتي البرهان على هذا ان المعاني التي
ينضاف الى الجسمية ووجودها غير ذاتية لها فليس يختلف بها الجسمية في
معانيها الذاتية فليس يخالف جسم جسما فيها في انه جسم وفي احواله من
حيث الجسمية فليس يجب اذن ان يكون جسم محتاجا للمادة وجسم غنيا
عن المادة تعليق الهيولى في ذاتها ليست بذات وضع بل الوضع انما هو
لها بسبب الابعاد العارضة لها فالوضع عارض لها تعليق الجسم في ذاته شيء
متصل واحد ولا يلزم ان يتعين فيه بعد فيكون بالفعل بل انما يكون ذلك
بالعرض فان الطول مثلا لا سيما في المكعب لا يتميز عن العرض الا بالفرض تعليق
المعنى العام لا وجود له الا باشخاصه والواحد بالعدد لا يستحفظ بالمعنى العام
والمادة واحدة بالعدد ولا يجوز استحفاظها باي صورة كانت والواحد
بالمعنى العام بالحقيقة هو ان يكون اجزاؤه ايضا بالمعنى العام فلو كانت
الصورة وعلة الصورة كلاهما بالمعنى العام لكان لا يصح استحفاظ المادة بها

لكن لما كان

لكن لما كان احدهما وهو العلة واحدة بالعدد صح استحفاظ المادة بمجموعهما
وانما المختلف بالمعنى العام هو واحد منهما وهو الصورة والعلة وهي
واهب الصور يستحفظ المادة بواحد من المختلف بالمعنى العام تعليق
العلة العامة لا يجوز ان يكون لمعلول خاص فان البناء على الاطلاق
لا يصح ان يكون علة لبناء بيت معين وانما يكون العلة بناء خاص معين
والنجار مطلقا لا يكون علة لهذا الباب بل هذا النجار علة له وعلى هذا
القياس ورد الشك فان الصورة احدى بالمعنى العام والهيولى خاص
تعليق الهيولى ليست علة للصورة في تقويمها ولكن الصورة لا تفارقها
وليس كل ما لا يفارق شيئا يجب ان يكون ذلك الشيء معه مقوما له تعليق لو كانت
المادة علة للصورة واحدة غير مختلفة والصورة في ذاتها مختلفة ان قيل فالهيولى ليست علة للصورة نخ
ان اختلاف احوال المواد علة لوجود صور مختلفة قلنا وهل تختلف
احوال المادة الا بقبول هيئات فيكون الكلام فيها كالكلام في الصور فليس
السبب في اختلاف قبول المادة للصور المختلفة هو اختلاف احوال المادة
فالعلة في اختلاف الصور ليس تلك الاحوال فيبقى للمادة القبول فحسب
تعليق المادة ليست بذات امرين باحدهما توجد وبالآخر تستعد كالطبيعة
للحركة في المادة فان الطبيعة هي المحركة والمادة هي القابلة تعليق كل حادث
يفتقر الى مادة تعليق لما كان الشيء انما يصير هو ما هو بصورته وكانت
الهيولى انما هي ما هي بالاستعداد المشار اليه كان هذا الاستعداد للهيولى
وسماه ظلا للصورة فان الهيولى يجب ان يكون معراة عن الصور والا
لم يكن هيولى وهذا الاستعداد لها ليس صورتها بل هي شبيه بالصورة تعليق
الاعراض والصور المادية وجودها في ذاتها وجودها في موضوعاتها

كلا يصح عليه الانتقال عن موضوعاتها بل يبطل عنها والنفوس الحيوانية
هي صور مادية والنفس الانسانية ليست هو صورا مادية اذ هي غير
منطبعة في المادة والشبهة في قواها الحيوانية والنباتية وهل هي قواها
وانها ان كانت قواها كيف يبطل ببطلان المادة وهي قواها تعليق صورها
الجسمية التي هي للاتصال يبطل مع بطلان الصورة المقترنة بها المقيمة اياها
موجوده بالفعل كالنار مثلا صورة الجسمية التي في الهيولى المقترنة بالصورة
النارية اذا بطلت صورة النار وحدثت صورة الهواء يبطل صورة الجسمية
معها وحدثت صورة جسمية اخرى مع حدوث الصورة الهوائية والدليل
على ذلك ان الابعاد التي هي الاتصالات نفسها او اشياء تعرض للاتصالات
تتغير ويبطل بالتكاثف والتخلخل فانها اذا تخلخلت بالصورة النارية تلك
الهيولى القابلة للاتصال كان ذلك الاتصال غير الاتصال الذي كان عنده
ما كانت قابلة للهوائية فانها امتدت وتزايدت في الاقطار فاذا انكاثفت
الهيولى بطل تلك الصورة النارية وصورة الاتصال معها وحدثت الصورة
المائية مثلا واتصال آخر يكون صورة الجسمية فيجمع الهيولى ويتكاثف
وينتقص اقطارها فتغير الابعاد دليل على بطلان الاتصال الذي هو
الجسمية وحدوث اتصال آخر تعليق كل عرض وكل صورة مادية ليس
يصح وجود طبيعته وانما يصح وجود شخص منه فتشخصه اما بذاته او لا يكون
بذاته فان كان تشخصه بذاته كان شخصا واحدا مثل صورة كل كوكب لم يصح
وجود اشخاص كثيرة منه وان كان تشخصه لشيء آخر فاما ان يكون ذلك
الشيء موضوعه او شيئا آخر فان كان شيئا آخر كان متقوما بتشخيصه قايما
بذاته مستغنيا عن موضوعه وان كان موضوعه فيجب ان يمتنع موضوعه

بصلوحه

بصلوحه له عن ساير الموضوعات التي يجوز ان يكون له بسبب لم يعرض
لساير ها الذي كان جايزا ان يكون موضوعا لاشخاص موضوعاته
فاذن موضوعه هو الذي عين وجوده وتشخيصه فلا يصح وجوده
من دون ذلك الموضوع فلا يصح عليه الانتقال تعليق هذا العرض اذ
هذه الصورة ان كان واجبا وجوده في هذه المادة فلا يجب وجوده
في غيرها وان كان ممكنا وجوده فيها فلا يكون اولى من وجوده في غيرها
فلا يكون موجودا لا في هذه ولا في ذاك تعليق الانقسام بالذات للمقدار
ثم يعرض للجسم بسبب المقدار الذي فيه وليس من جهة الهيولى والتحيز
له من جهة الهيولى والتحيز هو ان يكون الشيء بحيث يكون اليه اشارة
وهو يعرض اولا للهيولى والمتحيز بالحقيقة هو الجسم وليس الصورة هو
الذي فيه التحيز تعليق الجسم الواحد قد يكون موضوعا لابعاد مختلفة
تترادف عليه بالفعل فينعدل عنه بعد ويكون الجسم باقيا على حاله موضوعا
للبعد الحادث المتجدد ويكون المادة لجميع الصور واحده فلا يكون للاتصال
مادة غيرها للانفصال وليس السطح كذلك فانه اذا بطل ما تشخص
في موضوعه بطل ذلك السطح المتشخص وصار سطحا آخر لانه عرض لا
يكون تشخصه بذاته بل بقوام لموضوعه فاذا تغير موضوعه تشخصا
واحدا فانه يبطل بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال والتقاطع
لانه يبطل التشخص بهذه الاسباب والمثال في ذلك اذا كان سطح انقطع
بنصفين فقد بطل ذلك السطح وحدث سطحان اخران ولم يكن هناك
شيء باق عرض له القطع كالهيولى اذا انفصل بنصفين تعليق السطح يعتبر
فيه انه نهاية ويعتبر فيه انه مقدار فليس هو مقدار بالجهة التي هو نهاية ونسبة

هذا المعنى و هو انه يمكن ان يعرض فيه بعد ان الى المقادير فيه نسبة فصل
الى جنس لا كنسبة المقادير الى الصورة الجسمية فان هذه النسبة نسبة
عارض الى صورة تعليق ليس من شرط الوجود فى شئ ان يطابق ذاته
كالمقدار فى الجسم او النقطة فى الخط فانه ان كان المقدار يطابق الجسم يكون
مثله جسما فيكون جسم فى جسم والنقطة فى الخط ان كان يطابق جزء
منه فيكون من نقطة خط تعليق النقطة كيفية فى الخط و هو مثل التربيع
كانها حالة للخط المتناهى ولما كانت نهاية الخط الذى له بعد واحد و مقدار
واحد لم يكن له مقدار كان الخط نهاية السطح الذى هو ذو بعدين صار له
بعد واحد وكذا السطح لما كانت نهاية الذى له الثلث الابعاد و هو الجسم صار
له بعدان تعليق كالذى مقدار فله وضع خاص والنقطة وان لم يكن
مقدار فلها وضع واليها اشارة والنقطة لا ينقسم وليس كالذى وضع
ينقسم فان الموجبة الكلية لا ينعكس كلية تعليق الوضع للنقطة من جهة
انها يكون فى خط واما فى ذاتها فانها لا وجود لها منفردا بل هى كيفية فى موضع
وكذا البياض له وضع من جهة موضوعه والوحدة والنقطة والخط والسطح
كلها تحدث دون الموضوع وان لم يوجد الا فى موضوع تعليق الفرق بين الكمية
والمقدار ان المقدار كمية محدودة والكمية مقدار غير محدودة والكمية فى
الحقيقة هى معنى يمكن ان يقدر به الشئ او يقدر بالشئ تعليق النقطة كيفية
كالتربيع مثلا ولها وضع من جهة انها فى الخط لا انها نهاية تعليق العرض
نوعان احدهما هو الذى اذا تصورته لم يحتج الى ان تنظر الى ما هو خارج عن
ذاته والثانى هو الذى لابد لك فى تصوره ان تنظر الى ما هو خارج عن ذاته
والقسم الاول نوعان احدهما هو الذى بسببه يقع على الجوهر المقدار و القسمة

والاقل

فالاقل والاكثر وهو الكمية والثانى ان لا يكون كذلك وهو حالة فى
الجوهر لم يحتج فى تصورك اياه الى ما هو خارج عن ذاته و هو الكيفية
مثال الكمية العدد والطول والعرض والعمق والزمان ومثال الكيفية
الصحة والسقم والعفة والعقل والعلم والقوة والضعف والكلام والطعم
وما شاكلها وكذلك التدوير والتطويل والتثليث والتربيع والقسم الثانى
سبعة انواع احدها الاضافة وهى حالة للشئ يكون نسبته وبه يعلم ان
آخر مقابل له مثل الابوة للابن دون جهة ان الابن موجود مقابل له وكذلك
الصداقة والاخوة والقرابة والاين و هو كون الشئ فى مكانه مثل ان
يكون اعلى واسفل والمتى و هو كون الشئ فى الزمان مثل كونه امس وغدا
والوضع و هو حال وضع اجزاء الجسم فى الجهات المختلفة كالقيام والقعود
ومثل اليد والرجل والراس وساير الاعضاء واوضاعها عند الجهات
مثل اليمين والشمال والسفل والعلو والقدام والخلف فانه اذا كان بحال
يقال له قايم واذا كان بحال اخرى يقال له قاعد والفرق بين الاضافة وبين
النسب الاخر هو ان معنى الاضافة يكون من نفس حصول ذلك الشئ الذى
نسبته اليه فان الابوة من نفس وجود البنوة ويحصل من نفس كونها و تحت نسبة
حصول الابن لا يكون من نفس حصول المكان وكذا المتى ولا من نفس حصول
الزمان وان يفعل الشئ وان ينفعل وهما المقولتان فان نفس يفعل
وان ينفعل جزءان لهما فاما ان يفعل فهو نسبة الشئ الى ما يؤثر فيه تاثيرا على
سبيل تخريجه الى الفعل من القوة لا دفعة بل على التدريج وكذا ان ينفعل
وهو نسبة الشئ المتاثر عن هذا التاثير المذكور تعليق معنى قولهم ماهيته جوهر
جوهر هو بمعنى انه الموجود فى الاعيان لا فى موضوع وهذه الصفة موجودة

واذا عقلت النفس هذه الصفة فانما يحصل منه في النفس معقول
ومهية ومعناها الا ذاتها سواء كانت مهية في الاعيان لا في موضوع
وليس اذا كانت في النفس او في العقل في موضوع بطل هذا الحكم عنها
اى قولنا وهو مهية اذا كانت في الاعيان ليس في موضوع وهو مثل
الحجر المغناطيسي والكهف تعليق هذه المهية وهى انها مهية من شانها ان
تكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اذا عقلت وحصلت في العقل
لم يتغير عن حقيقتها فانها تكون ايضا في الاعيان لا في موضوع وهذا
المعقول منه هو من لوازمه لا مهية تعليق الجوهر من حيث هو جوهر
معنى اذا وجد كان وجوده لا في موضوع والمعقول منه في النفس هو عرض
منها وهو انه اذا وجد كان وجوده لا في موضوع فيكون ذلك لازما من لوازمه
لا حده تعليق قولهم ان العقل ينتزع صور الموجودات ليثبتها في ذاته ليثبتها
فليس معناه انه ينتزع تلك الصور والذوات كما هى بل يعقل معناها او يستثبت ويثبت
ذلك المعنى في ذاته وتلك الموجودات جواهرا كانت او اعراضا فان المعقول
منها عرض اذ هى في النفس لا كجزء منها ولا يصير تلك الذوات صورا للنفس او في النفس
العقل كما ذهب اليه قوم بل معانيها تكون صورا لها تعليق لو كانت الغاية فيها
موجودة في علم مخصص كما ظن لم يكن النظر فيها الا لصاحب العلم الكلى فانه
ينظر فيها انها كيف كانت لو كانت عامة وكان النظر فيها نظرا عاما لا مخصصا مطلقة
ولم يكن في منة صاحب العلم الجزئى ان يثبتها او يتكلم فيها او فيما يعرض لها ذمة
تعليق المهندس مثلا لا ينظر في المقادير والاشكال انها هل هى لغاية او لغير
غاية وهل خلق الفلك لغاية او لغير غاية تعليق المقادير من حيث هى غير
متشكلة هيوليات قريبة للاشكال المقدارية ولخواصها والوحدات ايضا هيوليات

قريبة

قريبة للعدد ولخواص العدد تعليق خواص المقادير والعدد هى غايات
تتادى اليها هياتهما ولولا انها غايات لما كان الطالب يطلبها فان
الغاية في الاستدارة شئ من خواصها لا نفس الاستداره وتلك
الخواص غاية لتلك الاستدارة فالغاية توجد في كلا العلوم تعليق لما كان
الجسم مقدارا ذا ثلثة ابعاد كان نهايته ذا بعدين وهو السطح بالحقيقة
وكذا السطح مقدار ذو بعدين ونهايته ذو بعد واحد وهو الخط والخط
مقدار ذو بعد واحد ونهايته غير مقدار فلا نهاية لما ليس لمقدار تعليق
الكمية التى تقبل الزيادة والنقصان ولا تقبل الاشد والاضعف فانك تقول
في الاربعة انها ازيد من ثلثة ولا تقول انها اشد في العددية من ثلثة
والمساواة في الاضافة لا تقبل الشدة والضعف ولكنها تقبل القرب والبعد
من المماثلة لانك تقول الستة اقرب الى الثلثة من التسعة ولا تقول انها اشد
واضعف في المساواة والمماثلة في العددية تعليق اثبات العدد هو ان
الانسانية مثلا معنى يشترك فيها الانسان الواحد والعشرة من الناس
ولكن الواحد والعشرة يختلفان لشئ آخر غير الانسانية وهو العدد مثلا
ثلثة اشخاص وعشرة اشخاص انما يختلفان بالوحدات التى في كل واحد
منهما والوحدات اعداد اذ الوحدة ما يعد به الشئ تعليق صفة الكمية
التى ليست من باب العرض هى انه ما يمكن ان يقدر او يكون بحيث يمكن ان يقدر
لا تقديرا متعينا فانه لو كان من شرط الكمية ان تكون مقدارا متعينا لكانت
مقصورة على ذلك المقدار وما كان يشترك غير ذلك المقدار في الكمية والكمية
التى هى من العرض وهى التى يقدر بها الجسم هى نفس المقدارية فالسطح هو
نفس مقدار له طول وعرض وليس هو شيئا يعرض لها المقدارية تعليق

اثبات العدد

السطح ليس لانه مقدار مكانا بل لانه حاو ادنهايته اطوف وهذه كلها
عوارض تعرض للمقادير فانه عرض في المكان تضاد فلا يكون قد عرض
التضاد للمقدار وانما عرض لعوارض تعرض للمقدار تعليق المكان
ليس يصح ان يكون نوعا اخر من الكميات فانه يعتبر فيها الكمية من حيث
السطح وكونه حاويا للمحوى اضافة عارضة لذلك السطح والاضافة ليست
من الكمية فالمكان اما سطح ماخوذ مع عارض غير مقوم واما نوع من السطح
وليس بعد نوع الانواع في انواع الجنس الا الانواع ماخوذة باحوال تعليق
نسبة الآن الى الزمان هي كنسبة النقطة الى الخط لان الآن لا وجود لها
بالفعل الا بالعرض ولا عرض للزمان قطع بالفعل تعليق الزمان كون
من الكمية بذاته فانه مقدار للحركة وكون المقادير عارضة له هو لما يعرض
له من مقدار المسافة والدليل على هذا ان معنى المقدارين فيهما مختلف
وهو ان مقدار المسافة غير مقدار الحركة فان مقدار حركة الفلك لا نهاية
له ومقدار الفلك متناه تعليق الكمية التي تقبل الزيادة والنقصان
هي من باب المضاف فان في العدد يقال مثلا العشرة اكثر من خمسة ولا
تقبل الكمية التي هي المقول له الزيادة والنقصان لانك تعلم ان كل واحد
من الاعداد كثيرة ولا يقال ان العشرة اشد في العددية من خمسة كما يقال اكثر
من خمسة تعليق فرق بين الموضوع للاضافة كالانسان مثلا وبين
نفس المضاف كذي اليد تعليق ان كان العدد لم يكن الا في النفس فليس له
خواص العددية وله خواص فهو اذن في الموجودات ايضا فلو وجد بذاته
ايضا تعليق العدد مجردا من دون الموضوع اى المعدود لا وجود له في
ذاته فانه عرض والعرض من دون حامله لا يوجد تعليق العدد كثرة مركبة

من وحدات

٦١٤
من وحدات والوحدة بما به يصير الواحد واحدا والوحدة ليست عددا
بل علة العدد اذ هي علة الكثرة التي هي العدد فانه لولا تركب
الوحدات لما وجد العدد والعدد ضربان احدهما في العاد وهو النفس
والاخر في المعدود وهي اعيان الموجودات وكلاهما غير معدود
وانما المعدود هو الاعيان والفرق بينهما ان الذي في الاعيان
محدود لا زيادة عليه ولا نقصان منه الا بالعرض كما في الاشخاص
والذي في العقل غير محدود اى تقبل الزيادة والنقصان بالذات
والاعيان كما انه معدودة لا عدد لك هي كثيرة لا كثرة والعدد كما انه
عدد لا معدود هو كثرة لا كثير والاثنينية هي علة العدد ليست عددا
وهي كالوحدة الا ان الاثنينية كالعلة المادية والوحدة كالعلة
الصورية ويتقوم من مجموعهما الثلثة التي هي العدد الاول فان ما قوامه
من تركيب فلا بد فيه مما يجري مجرى المادة وما يجرى مجرى الصورة
تعليق الوحدة فاعل للعدد فلذلك هي جزء له والنقط ليست
فاعلة للخط فلذلك ليست هي بجزء له تعليق النظر في العدد اما ان
ينظر في انه عدد او في انه عارض لطبيعة او لامور مفارقة والنظر في
انه عدد في انه عارض للمفارقات يتعلق بما لا يخالط الحركة والنظر
في انه عارض لطبيعة فيتعلق بما يخالط الحركة والنظر في الجمع والتفريق
فيتعلق بما يخالط الحركة اذ الجمع والتفريق لا يتمان الا بحركة والشيء
الذي لا يقبل الحركة لا يمكن جمعه وتفريقه بل لا يصح فيه معنى الجمع والتفريق
والعدد الذي جعلوه مبدءا للعدد جعلوه مفارقا والعدد التعليمي
هو المقارن للمادة لكنه تجرد عنها والعدد بالتكرار هو ان يكون

وحده سارية في جميع الاعداد فيكون تارة واحدا وتارة اثنين
وتارة ثلثة ويكون الوحدة الشخصية باقية بعينها ويكون كل عدد
يحصل التكرير بالوحدة بعد بعدد ذلك العدد ومراتبه ويكون تلك عدة
الوحدة ثابتة لشخصيتها لا بنوعيتها وهذا مح فان الوحدة في الثاني
هي غير الوحدة في الاول بالشخص بل هي تلك في النوع وتكرار
الوحده يجب ان يكون في الوسط عدم حتى تصح التكرار فانها ان لم
تعدم الوحدة اولا ثم توجد ثانيا لم يكن تكرارا فاذا تكررت الوحدة مرارا
فانه لا يكون الا بان يكون هناك مرة بعد مرة وهذا المرة اما زمانية
واما غير زمانية فان كانت زمانية ولم يعدم في الوسط فان الوحدة واما ذاتيه
هي كما كانت لا انها كررت وان عدمت ثم اوجدت فالوحده وحده اخرى
بالشخص وان كانت ذاتية لا زمانية يكون تلك الذات بعينها باقية وان
كررت مائة مرة وعلى هذا التقدير يلزم ان يكون الوحده غيرها وهذا
مح فان الشئ لا يكون غير ذاتية والقايلون بالعدد العددي يجعلون الوحده
الاولى غير كل وحدة من الاثنين في الثانية وانما هما وكك السبيل في الثانية
والثلاثية وساير الاعداد ويقولون ان الثنائية بمجموعها من حيث هي
ثنائية وحدة غير وحدة الثلاثية فيلزم من ذلك ان لا يكون عدد مركبا
من عدد حتى يكون العشارية مركبة لا من خماسيين فان آحادها غير احاد
الخماسية وليست هي منهرجة في العشارية وهي مخالفة لاحاد العشارية
فيلزم ان يكون الخماسية اذا اضيفت الى العشارية لا تصير خمسة عشر الا
ان يستحيل احادها اى لا يكون آحادها متغايرة لاحاد العشارية بل
مشاكلة تعليق العدد اما ان ينظر فيه مجردا فيكون النظر مفارقا

للمادة

للمادة واما ان ينظر فيه من حيث يكون موضوعا للاحوال التى
تعرض له كالجمع والتفريق وغير ذلك كما يكون فى علم الحساب تعليق
المقولات هي الاجناس العالية لانها يكون محمولة على انواعها ولا يحمل
عليها جنس اخر تعليق العدد يعني به ما فيه انفصال ويوجد فيه
واحد ونعني بالاول انه غير مركب من عدد وانه لا نصف له عددا لا نصفا
مطلقا وكل واحد من الاعداد صورة تخصه كالعشرة وله حقيقة هي
قسمتين وحدته التي لا ينقسم فان العشرة لا ينقسم الى عشرتين يكون كل واحد
منهما عشرة وله خواص العشرة واما انفصاله الى خمسة وخمسة فان ذلك
من لوازمه لا من جهة ماهيته هي العشرية وتركيبه من الاحاد التى فيها تعليق
الوحدة من الاسماء المشككة كالوجود وهي من اللوازم والمعنى الجامع الموجود
في الجوهر والعرض هو ان وجود غير منقسم فهذا هو المعنى العام الواقع
على الوحدة فاذا قلنا وحدة الجوهر معنى يفارق موضوعها وان وحدة
العرض معنى لا يفارق موضوعها كنا قد خصصنا ذلك المعنى العام و
هذه التخصيص ليس بفصل اى ليس هو تخصيصا بفصل كما يتخصص
المعنى الكلى اذا وقع في الوحدة بفصل فيكون عينا موجودا فان ما يعرض
له الوحدة من الجوهر والعرض لا يتقوم بها تعليق الوحدة حقيقتها
انها وجود غير منقسم ووحدة الاعراض ووحدة الجواهر من حيث حقيقة
الوحدة لا تفارق موضوعها فليس من شانها ان يفارق تعليق ليس
سبيل الوحدة في موضوعها سبيل اللونية في البياض فالوحدة من اللوازم
وهي كالوجود لا يتقوم ما يطرء عليه ولا يكون غير مفارق تعليق ان
قيل ليس امتناع مفارقة الوحدة لموضوعها كامتناع مفارقة البياض

الموضوعة بل كامتناع مفارقة الجنس للفصل اجيب بان موضوعات الوحدة
لا يتقومها وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع
الاجناس تعليق فرق بين ما يصير به الجسم جسما بانه جزء من الجسم
من حيث هو جسم وبين ما يصير به الجسم مقدارا فليس شيء من المقادير
يتقوم الجسم بما هو جسم والا كان ذلك المقدار مقوما للطبيعة الجسمية
فكان كل جسم له ذلك المقدار تعليق الجزء بما هو جزء ليس يعرض للجسم
بما هو جسم وانما يعرض للجسم بسبب المقدار تعليق نفس الكمية مجردة عن الجسم
فلكل جسم مقدار عارض يعرض له من خارج بعد تقوم الجسم جسما تعليق
اذا قلنا جزء من جسم فمعناه جزء من مقدار الجسم فان الجسم بما هو
جسم ليس هو جزء او كلا ومثاله في المنفصل اذا قلنا جسمان من
جملة خمسة اجسام فمعناه اثنان من جملة خمسة اعداد عرضت للجسم
لا ان الجسم بما هو جسم واحد او كثير تعليق الانقسام بالذات للمقدار
ثم يعرض لغيره بسبب ما عرض له تعليق المقدار فصله ومقومه انه شيء
يمكن للذهن ان يفرض فيه اجزاء يجمع بينها حدود مشتركة تصير كل حد
نهاية للجزئين ففرض الانقسام انما يمكن في الجسم بسبب امكان فرضه
في المقدار وهذا المعنى للمقدار ذاتي له اولا وبسببه للجسم ثانيا تعليق ان
العدد والمساحة منهما ما يوجد في النفس وهو العاد والماسح ومنهما ما في
الشيء وهو المعدود والممسوح وبيان هذا ان الموضوعات كالانسان مثلا لو حد
كل واحد منه وحده لا ان تعدد الوحدة حقيقتها بل ان توجد معنى ذلك المعنى
في ذاته وحده ثم يحصل من تلك الموضوعات في النفس خمس وحدات فيكون
الموضوعات في خمسيتها معدودة بما في النفس فيكون الموضوعات موحدة

للحث

للحث ومعدودة بالخمسة المرتسمة في النفس ومثال ذلك الحركة فانها
توجد بسبب وجودها في مسافة معنى ذلك المعنى في ذاته مقدار وهو
الزمان فيكون الحركة موجدة للزمان لا جاعلة الزمان مقدارا لكن الزمان
تعد الحركة تعليق الموضوعات توجد الاعداد ولكن لا يفيد الاعداد كمية
ويعد بالاعداد كما ان بالحركة يوجد الزمان والزمان في ذاته كم لا ان الحركة
يفيدها الكمية ثم الحركة تعد الزمان تعليق المقادير بما يعرض لها من الكثرة لا يكون
من الكمية المنفصلة بل يكون الكمية المنفصلة عارضة للكمية المتصلة وكذلك
الحال في الزمان ان فرضنا ان الانات فاصلة فان كثرة الزمان من حيث
العدد ككثرة السطوح فلا يتحقق عروض العددية للزمان اياه بالكمية المنفصلة
تعليق المكان من حيث هو مقدار لا تضاد فيه ومن حيث هو فوق و
اسفل لا تضاد فيه ايضا لان معنى فوق واسفل اما ان يكون على سبيل
الاضافة او على الاطلاق فان كان على سبيل الاضافة فلا تضاد فيه وان
كان على الاطلاق فالفوق على الاطلاق هو سطح فلك القمر ولا ضد للفلك
وان اعتبرنا المكان من حيث هو حاو كان عروض التضاد للفوق و
الاسفل بسبب المتمكن فيهما فيكون عروض التضاد للمكان بسبب المتمكن لا في
ذاتهما فيجتمع من ذلك ان لا تضاد فيه تعليق الاضافة ماهية تعقل بالقياس
الى غيرها ولا يصح مثل هذه الماهيات الا ان يوجد معها غيرها وقد يكون الشيء
بحيث لا يصح وجوده الا مع وجود غيره ولكن لا يكون ماهية معقولة بالقياس
الى غيرها فان السواد لا يصح وجوده الا مع جسم ولكن ليس يعقل ماهيتها
السواد بالقياس الى الجسم تعليق الامور المضافة اما ان يكون مضافا في بدء الامر
كالاخوة والبنوة واما ان يلحقها الاضافة بسبب ما عارضه لها فان السواد

فان
والبياض غير متضادين ولكنهما بنسبة من حيث هما محمولان في حامل متضا
وكان لهما بهذه النسبة مهية اخرى **تعليق** النسبة هو ان يكون الشيء لي
شيء بلا زيادة مثاله ان يكون السواد موجودا ونسبة الاضافة ان يعقل
مع نسبة المنسوب نسبة المنسوب اليه كما يعقل مع نسبة السواد من حيث
هو محمول نسبة الجسم من حيث هو حامل **تعليق** حد الاسود حد شيء عرض
له الاضافة للحد الاضافة مطلقا ولا حد السواد مطلقا **تعليق** المضاف كما
ان مهيته بالقياس الى غيره من حيث هو مضاف فكذلك حاله في الوجود ايضا
وجوده بالقياس الى غيره فان حكم المهية غير حكم الوجود كما ان الراس معقول
المهية بالقياس الى ذي الراس بسبب النسبة التي بحقيقته وجوده في ذي الراس فكذلك
لتلك النسبة ايضا وجود آخر بالقياس الى غيره **تعليق** حد المضاف هو الذي له وجود
له هو انه مضاف اي هو معقول المهية بالقياس الى غيره وذلك وجود مهيته وهو انما
معقول بالقياس الى غيرها **تعليق** المضاف معقول غير متخيل ولا محسوس
ويكون جوهرا ثانيا وهذا الراس المحسوس ولا يحكم الحس بانه مضاف بل انما — من هذا الراس
يعرض له الاضافة اذا اضيف اليه مقدمة اخرى وهي ان الراس من حيث هو
راس مضاف فيكون هذا مضافا بضرب من القياس **تعليق** المضاف بذاته
هو مثل الابوة والبنوة والمضاف بغيره هو كالراس الذي يصير بنسبة ما
عارضة له مضافا **تعليق** قوله المهية معقولة بالقياس الى غيرها بمقولات هذا
الحد لو كان حدا بحسب المقولة لكان للجواهر واشباه اخر يعرض لها الاضافة
داخلة في مقولة الاضافة وانما هو حد بحسب اسم نعم المقولة وما هو مضاف
لا بذاته اي معروض له الاضافة حتى يكون ذلك الشيء المحدود معنى نعم او جهين
جميعا ومثاله حد الابيض لا حد البياض **تعليق** قولهم ان المتضايفين يجب

اذكرنا

ان يكونا موجودين معا انتقض ذلك بالعلم والمعلوم فان الشيء قد يكون موجودا
ولا يكون معلوما ولا يكون مضافا والمعلوم والنسبة يكون مضافا فقد
لاح انه ليست هذه الخاصة مستمرة في جميع المضافات وهذا يستمر
في معنى المضاف من حيث هو مضاف لا في شيء يعرض له المضاف
تعليق يقول المشكك لم نقل انه لا شيء من المتضايفات يكون معا او — المتضايفان
لا شيء من العلم والمعلوم معا بل انما نقول انه قد يكون علم موجود والمعلوم
غير موجود وقد يكون الشيء موجودا ولا يكون معلوما والموجودات
معلومة للباري وقد يكون علم واحد بها غير موجود فالشك لا يندفع بما
ذكر فالعالم لا يكون مضافا الى ذلك العلم وفي الجملة ان هذه الامثلة
التي اوردتموها ليكن مسلمة فليست تقدح في ان بعض المتضايفات
غير متكافي في الوجود فانا لم نقل ان جميع المتضايفات لا يتكافأ في
الوجود وانما قلنا ان بعض المتضايفات غير متكافئة في الوجود وفي الجملة
اذا شئت ان يكون المتضايفات معا ومتكافئا في الوجود فلتحفظ
اتحاد الجهة **تعليق** المعلوم هو نفس العلم فان تصور نفس العلم تصور
المعلوم لما واحد والمضاف والمضاف اليه شيئان اثنان فالمعلوم وحده
لا يكفي في حصول الاضافة اذا لم يكن الشيء المعلوم موجودا **تعليق** ما يعدم مع
عدمه الاضافة كان عارضا وصنف الاضافة كالرجل العادل اذا كان
ابا فانه ان عُدِمَ منه العدل لم يُعدَم منه الابوة وما يعدم مع عدمه الاضافة
كان ذاتيا ونوع الاضافة كالاب اذا عدم فعدمت معه الاضافة وفي
الكمية اذا عدمت الكمية عدمت معها المساواة فالمساواة بنوعها وفي
الكيفية المشابهة **تعليق** السبب في الابوة البنوة والسبب في البنوة الابوة

وليس السببية في الملكة العدم ولا في العدم الملكة تعليق الحدود في
الاشياء المضافة يجب ان تؤتى لها من حيث معنى الحدود لها اي من
حيث هي مضافة لا من حيث هي ذوات تعليق المتضايفان من حيث
هما متضايفان متكافيان في اللزوم لا في الوجود واما الاشياء التي
يعرض لها الاضافة فقد لا يكون حالها هذه الحال وذلك اذا كان الشي
موجودا والعلم به مفقودا او كان العلم موجودا والشي معدوما وفي الباري
يكون حكم الاكثر هذا الحكم تعليق المضاف الحقيقي هو ان وجوده هو انه
مضاف كالابوة والبنوة لا كالاب فان له وجودا غير انه مضاف والابوة
ليس وجودها الا انها مضاف كالحامل والمحمول لا كالسقف والحايط
وقد يكون المضاف موجودا في الاعيان وقد يكون في الذهن وذلك مما يوجد
العقل تعليق الاضافة معية بالحقيقة وهي معنى عام واذا تخصص تخصص
بنوع ما من الاضافة ولها انواع مختلفة فان الاضافة يدخل في مقولات
كثيرة وفي الاضافة تتايض ومثاله الابوة والبنوة والضعفية والنصفية و
الحامل والمحمول والاكثرية والاقلية وكل واحد منها معية مخصصة النوع تعليق
اذا قيل هما معا في الزمان فهما متضايفان وموضوعهما الزمان فالمعية اضافة
مخصصة تعليق الاضافة معية ومعنى ان يوجد شي مع شي فاذا كان الشي نفس
المعية لم يحتج الى شي اخر يصير معه كالابوة مضافة بذاتها ويعقل ماهيتها
بالقياس الى غيرها لا باضافة اخرى لانها نفس الاضافة والمعية تعليق لا يصح
ان يحل عرض واحد محلين وجب ان يكون الاضافة التي في احد الاخوين بالعدد
غيرها في الاخ الاخر تعليق لا يصح ان يكون عرضان في موضوع واحد كما
في موضوع واحد ولا عرض واحد في موضوعين تعليق المعية المخصصة بنوع

تلك الاضافة كالاخوة مثلا او المشاكلة او المماثلة اذ كل اضافة نوع
تعليق تصور اللانهاية في الاضافة على وجهين احدهما ان يؤخذ الاخوة
مضافا للرجلين باضافة اخرى حتى لا يتناهى وليس يلزم ان لا يتناهى
فان الاضافة ههنا هي نفس الاخوة والاخوة معنى يعقل بالقياس الى
غيره لذاته والثاني ان يعتبر الاضافة الى موضوعها كالبياض فان البياض له
اضافة الى موضوعه من وجه واحد وهو كونه محمولا وكون موضوعه حاملا
وهذا الكون مضاف لذاته لا باضافة اخرى اي لانه ذلك المعنى يعقل
بالقياس الى غيره كما يعقل الرجل الى الرجل بسبب الاخوة والاخوة
معقولة بالقياس الى غيره بالكون فيه وهذا الكون هو نفس الاضافة
والكون في الموضوع هو اضافة عارضة للاضافة وكل شي عارض لشي
فهو مضاف الى موضوعه ونسبته الى ذلك المحل نسبة اضافية كالبياض
المضاف الى الجسم الابيض وهذا النوع من الاضافة اعني كونه في شي اضافة
عارضة للاضافة فيكون تعدد الاضافة في هذا الموضع ليس هو باضافة
اخرى فان ههنا حاملا ومحمولا وكونه محمولا ليس باضافة اخرى تعليق
نفس التقابل ليس هو من المضاف بل عرض له الاضافة فان الشيئين من
حيث هما متقابلان نوعان من التقابل متضايفان وكل تقابل من حيث هو
تقابل مضاف وليس كل تقابل مضافا تعليق فان التضاد تقابل وليس
هو مضافا من حيث هو مضاد ولكنه مضاف من حيث هو مقابل فالتقابل
اعم من المضاف تعليق الحرارة والبرودة موضوعان للتضاد والتضاد
موضوع للاضافة لان التضاد يعرض لهما ثم يصير ان بسبب التضاد موضوعين
للمضاف فالحرارة ولا البرودة يعقل ماهيتهما بالقياس الى الاخرى ما لم يعتبر

فيهما التضاد تعليق التقابل من حيث هو تقابل مضاف اى تعرض له
الاضافة وليس له نفس الاضافة تعليق الابوة والبنوة هما نفس الاضافة
وليسا بمضافين باضافة اخرى ويعقل ماهية كل واحد منهما بالقياس
الى غيرها لا كما يعقل الرجل الى الرجل بواسطة الابوة والبنوة وكهيئة
العلم عارضة للعالم وليست هى كالابوة والبنوة التى هى نفس الاضافة
او كالاخوة بل هيئة العلم مضافة الى العالم كاضافة الراس الى ذى الراس
التى هى اضافة باضافة اخرى تعليق الاضافة هى معنى اذا عقل كانت
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره بذاته لا باضافة اخرى فتصير الاضافات بذلك
متناهية وهو فى ذاته غير معقول بالقياس الى غيره اذا لم يعقل تعليق لكل
واحد من المضافين معنى فى نفسه ولكنه بالقياس الى الاخر وليس هو ذلك
المعنى الذى للآخر بالقياس اليه وهو بين لك المعنى مضاف كالاب فان اضافة
للابوة التى فيه والابن فان اضافته للبنوة التى فيه وليس هناك شىء واحد
هو فى كليهما ولا حالة موضوعة للمعنيين الذين سميا بهما مضافان وان
كانت تلك الحالة كون كل واحد من المضافين بحال بالقياس الى الآخر كون
كل واحد من القفنس والثلج ابيض وهو تح فان كون كل واحد منهما غير
كون الآخر فلا حالة البتة موضوعة للابوة والبنوة وهى ما لا اثنينية موجودة
والمعنيان لها وجود خارج لا فى الذهن وحده تعليق قوله سائر
الاقسام غير مقصودة بالذات يعنى الحكم بان لها نهاية اذا قيل ان هذا الشىء
مضاف الى هذا الشىء فللاضافة التى بينهما اضافة تلك الاضافة العلاقة
التى تكون تلك الاضافة كالاب والابن فانه بالابوة التى فى الاب يضاف الاب
الى الابن وكذلك الابن فاما الابوة فانها مضافة الى الاب بلا اضافة اخرى تعليق

قوله

قوله ان الاضافات لا تتناهى فان لكل واحد من الاضافة اضافة اخرى
كالابوة مثلا فلها علاقة مع الاب دون العلاقة التى لها بالقياس الى
الابن هذا الشك ينحل بتجريد معنى الاضافة تعليق كل واحد من المضافين
معقول بالقياس الى الاخر بسبب معنى الاضافة التى فيه وهذا المعنى ليس
معقولا بالقياس الى غيره بسبب شىء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس
هناك ذات وشىء هو الاضافة بل هناك مضاف لذاته لا باضافة اخرى
تعليق ماهية الابوة مضاف معقول بالقياس الى الابن وكون هذا المعنى فى
الاب مضاف بذاته معقول بسبب نفسه لا بسبب شىء آخر وهذه اضافة
يخترعها العقل وهو عارض من المضاف لزم المضاف وكل واحد منهما مضاف
لذاته الى ما هو مضاف اليه بلا اضافة اخرى فيكون هذا المعنى محمولا مضافا
لذاته وكون الابوة مضاف لذاته فان نفس هذا الكون مضاف لذاته بلا
اضافة اخرى فانه فى الاعيان اذا كان مضافا بذاته وموجودا مع شىء
آخر يكون لذاته للمعية اخرى تتبعه بل نفسه نفس المعية للمعية المختصة
بنوع تلك الاضافة كما كانت ماهية الابوة مضافة بذاتها لا باضافة اخرى
وحقيقة هذا المعنى فى الوجود هو انه امر يكون بحيث اذا عقل كان معقول
الماهية بالقياس وحقيقته فى العقل ان يعقل بالقياس الى غيره فكونه
فى العقل غير كونه اضافة فى الوجود وليس كل ما يعقل مضافا يكون له اضافة
فى الوجود فان المتقدم والمتاخر بما متضايفان فى العقل وليسا متضايفين
فى الوجود فان احدهما معدوم فالاضافة العقلية غير الاضافة الوجودية
وكون الشىء بحيث اذا عقل كان مضافا اى معقول الماهية بالقياس الى غيره
لا يلزم ان يكون له اضافة اخرى فى الوجود ولا فى العقل فيكون معقولا بسبب

شيء غير ذاته حتى يكون اضافات في اضافات كثيرة لا تتناهى تعليق
من الاضافة ما لا ينفك عن اضافتها الى المضاف اليه كهيئة العلم فانها
لا ينفك عن اضافته الى العالم والمعلوم ومنه ما لا يلزم فيه ذلك دايما
كالاضافة التي هي ابوة او بنوة فان الاب من حيث هو انسان قد
ينفك عن اضافته الى الابن تعليق المتخالفان هما معا في الوجود من حيث
الاضافة كان المتشابهين هما معا في الوجود من حيث الاضافة تعليق
المتضادان يلزمهما التضايف بسبب التنازع ويكون كل واحد منهما معقول
الماهية بالقياس الى الاخر بسبب التنازع وصح ان يقال انهما من حيث هما
متضادان متضايفان وليس صحيحا ان يقال من حيث هما متضايفان
متضادان تعليق المضاف هو كون الشيء بحيث اذا عقل كان معقول الماهية
بالقياس الى غيره واذا لم يعقل لم يكن مضافا تعليق اعتبار كون الذات
شيء واعتبار كونه بحال شيء آخر تعليق الابوة معنى موجود في الاب معقولا بالقياس
الى الابن وهو معقول بذاته وكون هذا المعنى في الاب ليس معقولا بالقياس
الى غيره بسبب شيء غير نفسه تعليق الاضافة الوجودية هي كون المعنى
بحيث اذا عقل معقول الماهية بالقياس الى غيره وليس في ذلك وجوده تعليق
ماهية الشيء ليس وجوده وكون الشيء معقول الماهية بالقياس الى غيره ليس
كونه موجودا بالقياس الى غيره كالبياض مثلا فانه موجود بالقياس الى
موضوعه وليس ماهيته معقولة بالقياس الى الموضوع تعليق المتضايفان
متكافيان في اللزوم لا في الوجود فقد يكون الشيئان متضايفان واحدهما
معدوم تعليق الشيء لا يحصل في شيء مرتين كالبياض في الموضوع فانه لا
يحصل مرتين فيه بل يكون فيه مرة واحدة تعليق طبيعة الانسان بما هي تلك

الطبيعة

الطبيعة غير كاينة ولا فاسدة بل مبدعة وهي مستبقاة باشخاصها
الكاينة الفاسدة واما طبيعة هذا الانسان من حيث هي هذه
فانها كاينة فاسدة وكذلك طبيعة كل واحدة من العناصر مبدعة غير
كاينة ولا فاسدة وهي مستبقاة باشخاصها واما طبيعة هذه الارض
من حيث هي هذه الارض فانها كاينة فاسدة تعليق التحديد يكون
بالمقومات والذي نوعه في شخصه فمعقوله محسوسه محدودة لانه
لا يشترك فيه غيره فما يعقل منه هو ما يحد به وهو معقوله وما يستند — لا تشترك
اليه يكون محدودا والعقل يثق به والمتغير معقوله غير محدودة بل محسوسة
فقط ومحسوسه يكون صفاته بحيث يمكن وقوع شركة فيها واذا استندت
اليه لا يكون محدودة ولا يثق بها العقل لتغيرها والمعقول هو
المعنى المشترك فيه لا المعنى المخصص فيكون لا محالة كليا والجزئي قد يكون
له معقول اذا علم من جهة اسبابه وعلله لا من جهة الاشارة اليه بالحس
كالخسوف الجزئي والشخص الانساني مثلا ما لم يشر اليه حسا بل من
جهة اسبابه وعلله تعليق ان العالم انما يصير مضافا الى الشيء المعلوم
بهيئة تحصل في ذاته وليس الحال في العالمية كالحال في التيامن والتياسر
الذي اذا تغير الامر الذي كان متيامنا لم يتغير هيئة فيمن كانت له
هذه الاضافة الا انتفى هذه الاضافة اعني التيامن فان الاضافة
قد يكون هيئة في المضاف والمضاف اليه كالحال في العاشق والمعشوق
والعالم والمعلوم وقد لا يكون هيئة كالحال في التيامن فان العالم
يبطل علمه ببطلان هيئة كانت الاضافة بينه وبين المعلوم بسببها والمتيامن
لا يبطل منه هيئة ثم يبطل ببطلانها التيامن والاضافة بالحقيقة عارضة

لتلك الهيئة التي في العالم والعاشق لان تلك الهيئة هي نفس الاضافة
والعلم هيئة تحصل في العالم موجودة مع وجود المعلوم وتبطل مع عدمه
فبطلان العلم مع عدم ذات الشيء المعلوم نعم الامر الذي له المعلوم
صفة وهو الذي هو من خارج بل العالمية امر زايد على التضايف
الذي بينهما الا ترى ان المعدوم ايضا معلوم ولا ذات له من خارج
وللعالم مع كل معلوم هيئة خاصة فالعلم ليس هو وجود المعلوم
في ذاته اذ ليس وجود الشيء في ذاته سببا لحصول العلم والا لم يكن علم
بالمعدوم بل العلم وجود هيئة في ذات العالم فالشيء اذا كان معلوما
ثم يصير لا معلوما فالحالة تتغير في العالم لا النفس الاضافة فقط فواجب
الوجود لو كان علمه زمانيا اعني زمانا مشارا اليه حتى يعلم ان الشيء
الفلاني في هذا الوقت غير موجود وهذا يكون موجودا كان علمه
متغيرا فانه كما ان هذا الشيء غير موجود الان ويصير موجودا غدا كذلك
العلم به اما ان يعلمه كذلك فيكون متغيرا واما ان يكون علمه غدا كعلمه
في هذا اليوم فلا يكون علما فانه يكون محالا ان يكون علمه غدا كعلمه
في هذا اليوم بل قد تغير واما انه كيف يكون علمه فهو ان يكون بسبب
اعني ان يكون يعرف الموجودات كلها على وجه كلي واذا كانت الاشياء
كلها واجبة عنده الى اقصى الوجود فانه يعرفها كلها اذ كلها من لوازمه
ولوازم لوازمه واذا علم انه كلما كان كذا كان كذا اعني جزويا وكلما كان
كذا كان كذا اعني جزويا آخر ويكون هذه الجزئيات مطابقة لهذا الحكم
فيكون قد عرف الجزئيات على الوجه الكلي الذي لا يتغير الذي يمكن ان
يتناول اي جزوي كان لا هذا المشار اليه الا ان هذا الجزوي لما تخصص

فلاسباب

فلاسباب جزئية ايضا والجزئيات قد يعرف على وجه كلي ما لم يكن مشارا
اليها ومستندة الى مشار اليه مثال ذلك انك اذا قلت من سقراط
فتقول هو الذي ادعى النبوة وقتل ظلما وابن ملك فان هذا كله
يمكن حمله على كثيرين ما لم تسنده الى شخص فتقول هو ابن هذا
الانسان المشار اليه فواجب الوجود لا يجوز ان يكون علمه بالجزوي
بحيث يكون مشارا اليه كالكسوف مثلا فتقول هذا الكسوف المشار
اليه او الكسوف الذي يكون في هذا اليوم او غده فانه يعرف غدا ايضا
على وجه كلي فانه يعرفه بعد زمان كذا او حركة كذا فلا يعرفه مشارا اليه
وواجب الوجود مع احاطة علمه بالجزئيات وبنظام الموجودات على وجه
كلي فلذلك يعلم ان نظام العالم هو نظام واحد اي هذا النظام المعقول فيكون
قد احاط علمه به على وجه كلي فانه ان لم يحط علمه بوحدانية النظام المعقول
له لا يكون قد عرف العالم على حقيقته ومثال هذا انه يمتنع اذا قال انه في
هذا الوقت يقارن للعمر كذا يكون العلم به متغيرا لان هذه المقارنة
بعينها لا يقع على غيرها فلهذا يبطل العلم مع بطلان هذه المقارنة
فهذه المقارنة متشخصة بزمان متشخص وهو هذا الوقت لانها كانت
في هذا الوقت فلا يمكن حملها على غيرها فالاول اذا كان يعرف من ذاته
لوازمه على الترتيب السببي والمسببي ويعلم انه كلما كان كذا كان كذا اي مسبب
عند ذلك السبب اذ هو مسببه المطابق له فانه يكون عارفا بالاسباب
كلها على وجه كلي ونحن لا نعرف الاسباب كلها والا كان علمنا علما كليا
لا يتغير تعليق لو ادركنا الشيء باسبابه ومع ذلك فانه لا ينفك عند المقصود
والتعقل من معارضة الوهم فبعضه وبعض الاسباب متوهم لا معقول له مثال

هذا ان منجما يعلم ان الكوكب الفلاني كان اولا في الدرجة الفلانية فصار
الى الدرجة الفلانية ثم بعد كذا ساعة قارن الكوكب الفلاني ثم دخل بعد
كذا ساعة في الكسوف ثم يبقى بعد كذا ساعة في ذلك الكسوف ثم فارق
الشمس وانجلى ويكون قد عرف كل ذلك باسبابه ولا يكون قد عرف ان
هذا الكوكب في هذه الساعة في الدرجة الفلانية حتى تكون الساعات
التي بعدها مستندة الى هذه الساعة المشار اليها فيتغير في علمه
بحسب تغير احواله وتجددها فاذا عرف على الوجه الذي ذكرناه اعني
بالسبب كان حكمه في اليوم وامس وغدا حكما واحدا والعلم لا يتغير
فانه صحيح دائما في هذا الوقت وفيما قبله وفيما بعده ان الكوكب
الفلاني [دائما] فاما ان قال ان الكوكب الفلاني في هذا الوقت الفلاني المشار
اليه المستفاد علمه من خارج مقارن للكوكب الفلاني وغدا مقارن
لكوكب آخر فانه اذا جاء غدا بطل الحكم الوقتي والعلم الوقتي فان الفرق
بين العلمين ظاهر فواجب الوجود علمه على الوجه الكلي علم لا يعزب عنه
مثقال ذرة وهذا الكسوف الشخصي وان كان معقولا على الوجه الكلي اذ
قد علم باسبابه والمعقول منه بحيث يجوز حمله على كسوفات كثيرة كل
واحد منها حاله هذا الكسوف فان الاول تعالى يعلم انه شخصي في الوجود
وعلمه محيط بوحدانيته فانه ان لم يعرف وحدانيته لم يعرف حق المعرفة
ذلك نظام الوجود ات عنه وان عرفه على وجه كلي بحيث يكون معقوله يجوز
حمله على كثيرين فانه يعلم انه واحد وكذلك يعلم ان العقل الفعال واحد ان
كان عقله على وجه كلي وعلمه بان هذا الكسوف شخصي لا يدفع المعقول الكلي
والعلم ما يكون باسباب والمعرفة ما يكون بمشاهدة والعلم لا يتغير البتة

(في الهامش: بعد ساعة قارن الكوكب الفلاني)

ولو كان

ولو كان جزئيا فان علمنا بان الكسوف غدا يكون جزئيا من علم ومشاهدة
ولو كان غدا لم يكن مشارا اليه بل كان معلوما باسبابه لم يكن الا علما كليا
ولم يكن يجوز ان يتغير ولم يكن زمانيا فان كل علم لا يعرف بالاشارة
والاسناد الى شيء مشار اليه كان بسبب والعلم بالسبب لا يتغير مادام
السبب موجودا لكن العلم الذي يتغير هو ان يكون مستفادا من وجود
الشيء ومشاهدته فواجب الوجود تبارك وتعالى منزه عن ذلك اذ لا يعرف الشيء
من وجوده فيكون علمه زمانيا ومستحيلا ومتغيرا ولو كنا نعرف حقيقة
واجب الوجود وما يوجبه ذاته من حصول اللوازم كلها عنه لازما بعد لازم
الى اقصى الوجود لكنا نعلم ايضا الاشياء باسبابها ولوازمها وكان
علمنا ايضا لا يتغير واذا كان هو يعقل ذاته وما يوجبه ذاته فيجب ان يكون
علمه كليا باسباب الشيء ولوازمه فلا يتغير وكذلك لو كنا نعلم اوقات مقابلة القمر
للشمس وما يعرض له لكنا نعلم كل كسوف يكون بعلله واسبابه ولوازمه
وكان علمنا به قبل الكسوف وعنده وبعده علما واحدا لا يتغير لانه كان
بسبب ومادام العلم بالسبب حاصلا فالعلم بالمعلوم بذلك السبب
لا يتغير تعليق قوله لكنك تعلم بجحدان ذلك الكسوف يكون واحدا معناه
انه لا يمكن ان يكون في زمان واحد الا كسوف واحد لان الشمس التي هي
موضوع الكسوف واحد تعليق ثم ذلك الكسوف الشخصي اذا علم من جهة
اسبابه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا في شخصه
كان العلم به كليا والكسوف وان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا
ويكون نوعا مجموعا في شخص والنوع الذي في شخص له معقول كلي لا يتغير وما
يستند اليه من صفاته واحواله يكون مدركا بالعقل ولا يتغير وتلك الاسباب

(في الهامش: المجموع؟)

والصفات هي مثل ان يقال ان هذا الكسوف كان عن حركات من الشمس
والقمر الى والجوزهر العقدتين كل واحدة من تلك الحركات على صفات كذا
وبعد حركة كذا او في الدورة الفلكية من دورات كذا او في ناحية كذا
او في جهة كذا وغيره من الاسباب والعوارض الكلية التي يمكن ان يكون لكل
كسوف او لكل كسوفات كثيرة وكل واحدة من تلك الاسباب والصفات نوع
مجموع في شخص يصح الاستناد اليه ويصير الكسوف الشخصي ايضا بتلك الاسباب
والصفات التي تخصص بها نوعا مجموعا في شخص فيكون له معقول كما
يكون للنوع المجموع في شخصه فلا يتغير والاشياء التي تشخص ايضا كالزمان
الجزئي الذي حصل فيه والحال الجزئية التي تشخصه لكل واحد منها صفات
واسباب كلية كل واحد منها نوع مجموع في شخص له معقول كلي لا يتغير
ويصح الاستناد اليه فيمكن في هذه الاحوال الجزئية ان يعقل ويدرك بالعقل
لا بالحس والاشارة اليه تعليق هذا الكسوف الذي يكون لهذه الاسباب
وان كان شخصيا فانه قد يتصور كليا من جهة اسبابه فيكون نوعا مجموعا
في شخصه فالعلم المستند اليه لا يتغير تعليق المعقول من الشخص والمحسوس
منه لا يتطابقان كما ذكرنا لان المعقول من الشخص الذي نوع مجموع في
شخصه وان كان مطابق محسوسه في الوجود فلا يمتنع في العقل ان كليا
بان يتصوره كليا ولو كان في الوجود غير جائز ويحمله على كثيرين وفي
الاول كان هذا التصور ممتنعا والمعقول من هذا الكسوف الجزئي وان
كان يلزم ان يطابق محسوسه فيكون جزئيا فاسدا فان الاول لم يستفد
معقوليته من حسيته بل علم من الاسباب الموجبة والصفات الكلية التي
تخصصت به فيكون معقولا منه كليا لان الاسباب والصفات كلية بحيث يصح

مكونه

حمله على كثيرين فلما تخصصت بهذا الكسوف الشخصي صار كل واحد من
تلك الاسباب والصفات نوعا مجموعا في شخصه فصار بحيث لا يحمل الا
عليه وحده وتلك الاسباب والصفات مثل ان يقال في هذا الكسوف انه عن
حركات السماويات ادت الى الاجتماع على هذه الصفة وانه كان بعد حركة
كذا او الدورة الفلكية من كذا وانه على وضع كذا او في ناحية المشرق
او في ناحية المغرب وانه في ناحية الشمال او الجنوب وانه على مقدار النصف
منه او الثلث وانه على هذا اللون فهذه صفات يمكن ان تعتبر كلية
فتخصصت بهذا الشخص فصار كل واحد منهما نوعا مجموعا في شخصه
والاشياء التي تخصصت هذه الكسوف وهو الزمان الجزئي الذي حدث
فيه والحال الجزئي التي كانت له لكل واحد منها صفات كلية اذا تخصصت
به شخصا كان بمنزلة الكسوف واسبابه وصفاته فيكون كل واحد من
تلك الصفات نوعا مجموعا في شخصه والنوع المجموع في شخصه يكون له
معقول كلي فلا يفيد العلم به ولا يتغير فمعقول الاول من هذا الكسوف
على هذا الوجه لا يتغير تعليق هذا الكسوف الشخصي اذا كان معلوما من
جهة اسبابه وعلله وصفاته الكلية على ان تلك الاسباب والصفات وان
كانت كلية في ذواتها بحيث يحمل على كثيرين فقد تخصص به كان له
معقول كليا ومعنى التخصص به ان يكون له وحده وهذا المعقول
الشخصي الذي هو نوع مجموع في شخصه الذي لا يتغير ولا يتغير العلم به ايضا
ويكون صفاته واسبابه متخصصة به محمولة عليه وحده وكل ما ينسب
ويسند اليه يمكن ان يدرك بالعقل فلا يتغير كما ان صفات الشخص الذي
نوع مجموع في شخصه مقصورة عليه لا لشخص نظيره ام فيشترك تعليق

ثم نحن نعلم المعاني الكلية من جهة من جهة ما تستند في علمها الى جزويا
والجزوى لا يحصل لنا العلم به الا بعد وجوده ووجوده يكون جزويا
فيكون هذا الكسوف الشخصي لا يح فنحن انما نعلم هذا الكسوف من جهة وجوده بل من جهة اسبابه
فيكون له معقول كلي كما يكون الشيء الذي نوعه مجموع في شخصه تعليق ثم
المشار اليه لا يكون له معقول الا ان يكون شخصا محدودة هو ما يكون
الذاتيات التي يتقوم بها والصفات التي يتخصص بها يكون مقصودة
عليه وتلك الصفات هي ما يجرده العقل فيعقلها ثم الذي معقوله محدودة
هو ما يكون ماهيته متفقة من الاشياء الذاتية التي يوخذ كلها في حد
واما ما لا يكون محدودة معقوله فهو ما يكون ماهيته متفقة من الاشياء
الكلية الذاتية الماخوذة في حده فحسب بل منها ومن غيرها كالاشخاص
التي تدخل تحت نوع فانها متفقة من معنى النوع ومن اعراض لازمة
لا يوخذ معه في حده تعليق كل شخص فله معقول اي ماهية مجردة جزوية
فاسدة من حيث يكون مقيسة اليه ويكون حصولها في الذهن من جهة الاحساس
به والا لم يكن له حصول منه فيكون مستفادا من الحس وهذا المحسوس
هو فاسد فمعقوله من حيث يكون مقيسا اليه فاسد فاذا علم ذلك المعقول
من جهة علله واسبابه لم يكن معقولا من جهة جزئية بل من جهة كلية فلا
يكون ح فاسدا ومثال ذلك هذا الكسوف الشخصي له معقول شخصي وهو
ذلك الاجتماع المعين الشخصي الذي حصل من الشمس والقمر في احد
العقدتين وهذا يحصل العلم به عند وجوده ويبطل عند بطلانه وقبل
وجوده لم يكن العلم به حاصلا بل كان العلم انما حصل بلا وجوده فكان علمان
عند وجوده ولا وجوده وكان لكل واحد منهما صورة غير صورة الآخر

كان العلم به متغيرا او لا لا يعلمه من جهة وجوده

الشيء ام

مضبوطة

وهذا المعنى

وهذا المعنى المعقول على هذا الوجه هو جزئي واذا علم من جهة
اسبابه وعلله الموجبة له وهي الحركات السماوية التي تأدت الى هذا
الاجتماع كان ذلك معقولا من جهة كلية وكان العلم به قبل حدوثه
وعند حدوثه وبعد حدوثه على حد واحد كالاول ثم انما يعقل الشخص
الفاسد من هذه الجهة الكلية فلا يتغير علمه او لا يتغير معلومه فانه كلما
تحركت الاجرام السماوية بحركاتها وتأدت الى مثل هذا الاجتماع حصل
لا محالة كسوف تعليق ثم المعقول من كل شيء هو مجرد ماهيته المنسوبة اليه
سواء كان فان كان شخصا نوعه مجموع في شخصه فمعقوله كلي اي يكون
بحيث يصح حمله على كثيرين الا انه عرض لهذا الشخص ان كان دائما
وان كان شخصا فاسدا فمعقوله جزئي فاسد فلا يصح حمله الا عليه
ولا يمكن ان يحد والشخص الذي يمكن ان يحد لان معقوله محدودة
ومعقوله الاول الذي منه هذا الشخص هو نفس الصورة المعقولة وهي
الانسانية المطلقة لا الانسانية المتشخصة بعوارض ولوازم مشار اليها
محسوسة تعليق المعقول من كل شيء مجرد ماهيته التي دلالته عليها وجودا
والمعقول من هذا الشخص ماهيته مع عوارضه وخواصه التي تتقوم بها و
يتشخص بها وليس هذا الصورة المجردة وحدها فان هذا الانسان ليس
هو ما هو بالانسانية المجردة بل بمجموع الصورة والمادة والاعراض التي
تشخصه من كميته وكيفيته وأينه ووضعه وغير ذلك فمعقول الشمس ومحسوسها
متطابقان لا انهما لم يتطابقا ~~لانهما لم يتطابقا~~ لم يكن معقوله والمعقول
من الشمس هو ماهيته مع عوارضه ولوازمه من مقداره الذي كان يمكن
ان يكون اكبر منه او اصغر وحرارته التي كان يمكن ان يكون اشد منه او انقص

الفاسد

وشعاعه الذي كان يمكن ان يكون اشد منه او انقص وكونه في الفلك
الرابع وقد كان يمكن ان يكون في الفلك الاعلى فمتى لم يطابق محسوسه
في الوجود تعليق علم البارئ تعالى بالاشياء الجزئية هو ان يعرف
الاشياء من ذاته وذاته مبدؤها فيعرف اوائل الموجودات ولوازمها
ولوازم لوازمها الى اقصى الوجود وكل شيء فانه بالاضافة اليه واجب
الوجود وبسببه فهو موجود بالاضافة اليه بما وجد وبما يوجد فاذا
كانت للاشياء الجزئية اسباب يلزم عنها تلك الجزئيات ولتلك الاسباب
اسباب حتى ينتهي الى ذاته الاولية وهو يعرف ذاته ويعرف سببيته
للموجودات ويعرف ما يلزم عن ذاته وما يلزم عن لازمه وكذلك هلم جرا الى
ان ينتهي الى الجزئي فانه يعرفه لكنه يعرفه بعلله واسبابه وهذا العلم
لا يتغير بتغير الشخص المعلوم فان اسبابه لا تتغير وتكون كلية وان كانت
للشخص اسباب جزئية مشخصة له فان لكل سبب جزئي مشخص مبدأ
كليا يستند اليه فهو يعرف ذلك الجزئي ايضا باسبابه ويعرف الاشياء الغير
المتناهية على ما هي عليه من اللاتناهي باسبابها ويعلم الزمان الغير
الثابت الذي يتقضى شيئا فشيئا بعلله واسبابه فانه يعرف الفلك وحركته
ويعلم ان ما له حركة فله عدد ومقدار وكل ما له عدد ومقدار فله ذات
متقدرة تعليق كل شخصي يكون له معقول شخصي فاذا علم ذلك باسبابه
وعلله يكون هذه الجملة كليا فانه كلما حصلت تلك العلل والاسباب
وجب ان يكون ذلك الجزئي فيتحقق ان هذا الشخص اسبابه كذا وكلما حصلت
هذه الاسباب كان هذا الشخص او مثله فيكون كليا بعلله واسبابه
ومعقولات الاول كذلك فانه يعقل هذا الشخص بعلله واسبابه ويعرف

العلل

العلل السابقة لهذه الاسباب والى ان ينتهي الى ذاته فيكون علمه محيطا
بجميع الاشياء فلا يكون لعلمه تغير فان معلومه لا يتغير فلا يزول وان
يزول ذلك الشخص تعليق الكلي الذي يلزم عنه الجزئي لا يفسد فانه
نعلم انه كلما كان كذا لزم عنه كذا وهذا الجزئي لازم عن ذلك الكلي
الذي في معلومه فلا يخفى عليه خافية تعليق سبب وجود كل موجود
علمه به وادراكه له في ذاته وهو يعلم الاشياء الغير المتناهية فعلمه غير
متناه وقد يتشكك فيقال ان تلك الاشياء غير موجودة بالفعل بل
بالقوة فبعض علمه يكون بالقوة او يكون لا يعلمها فنقول ان كل شيء فانه
واجب بسببه وبالاضافة اليه فيكون موجودا بالفعل بالاضافة اليه تعليق
سبب وجود كل موجود هو انه يعلمه فاذا علمه فقد حصل وجوده وهو
يعلم الاشياء دائما تعليق الاشياء كلها عند الاول واجبات ليس
هناك امكان البتة فاذا كان شيء لم يكن في وقت فانما يكون ذلك
من جهة القابل لا من جهة الفاعل فانه كلما حدث استعداد في المادة
حدث فيه صورة من هناك ليس هناك منع ولا بخل والاشياء كلها واجبات
هناك لا يحدث وقتا ويمتنع وقتا ولا يكون هناك كما يكون عندنا وقد
يتشكك فيقال اذن الافعال كلها طبيعية لا ارادية فالجواب ان ارادته هاهنا
على الوجه الذي هو دائم الفيض والامتناع من جهة القابل تعليق كلما حدث مزاج
صالح للنفس لحدثه لا محالة نفس واذا استعدت مادة لقبول صورة نارية
او هوائية او مائية او ارضية حدثت فيها تلك الصورة من المبادي المفارقة
فالقول بالتناسخ باطل بهذا الوجه تعليق لا يصح في الاول ان يعلم الاشياء
من وجودها فانه يلزم ان يكون قبل وجودها لا يعلمها واذا علمها بعد

علمه

هذا

ان لا يعلمها يكون قد تغير منه شيء ويكون حصل فيه شيء لم يكن له وكل
اذا بطل ذلك الشيء بطل علمه فيكون قد تغير منه شيء وهو يعلم الاشياء
على الاطلاق ودايما ولا يعلمها بعد ان لم يكن يعلمها فيحدث فيه تغير
تعليق انا اذا علمنا جزئيا ما كالكسوف ثم علمنا ان لا كسوف فليس
علمي بالاول هي علمي بالثاني لان ذلك قد تغير لاني اعلم كل واحد منهما
في آن مفروض واكون قد تخلل الزمان فيما بينهما فتغير علمي تعليق لو
ادركنا هذا الجزئي من جهة علله واسبابه الكلية وعلمنا صفاته المتخصصة
له باسبابها وعللها الكلية لكان علمنا هذا كليا لا يتغير بتغير المعلوم
في ذاته فان اسبابها وعللها الكلية ومتخصصاته لا يتغير ولا يفسد تعليق
متخصصاته وان كانت جزئية فان لها عللا واسبابا كلية لا يتغير والباري
يعرفها كلها كلية وهو يعرف اوايلها من ذاته لان وجودها عنه وهو يعرف ذاته
ويعرفها علة واول الصدور والموجودات عنه فعلمه غير مستفاد من خارج
يلزم ذاته بذاته لا يتغير تعليق الاول يعرف الشخص ولوازم الشخص ووقته
المتخصص ومكانه المتخصص من اسبابه ولوازمه الموجبة المودية اليه وهو يعرف
كل ذلك من ذاته اذ ذاته هو سبب الاسباب فلا يخفى عليه شيء ولا يعزب عنه
مثقال ذرة تعليق ينبغي ان يجهد في ان لا يجعل علمه عرضة للتغير والفساد
البتة بان يجعله زمانيا او ان يكون علمه مستفادا من الحس ومن وجود
الموجودات فانه ان ادخله على الزمان يكون متغيرا وفاسدا لان الشيء يكون
في وقت بحال ويكون في وقت آخر بحال اخرى تعليق الاول يعرف هذا الكسوف
الجزئي باسبابه المودية اليه ووقته المتخصص الذي يكون فيه باسبابه الموجبة له
ويعرف مقداره ومكثه ويعرف انجلاءه بالسبب الموجب له وكل ذلك يعرفه كليا

باسبابه

باسبابه المودية اليه الموجبة ويعرف المدة التي بين الكسوفين وجميع
احواله واسبابه المتخصصة فلا يتغير علمه بتغير هذه الاشياء وتشخصها
اذ ليس يعرفها مشارا اليها تعليق الشيء المشار اليه لا يعرف معقولا
انما يعرف محسوسا والمعلوم من الاشياء الجزئية لا يكون معقولا بحيث
يصح حمله على كثيرين فان المعقول من هذا الشخص من جهة ما هو جزئي
معقول له غير محدودة من الحد فلا يصح حمله الا عليه ويكون ذلك تخيلا
بالحقيقة لا معقولا فاذا كان المعقول معقول الشيء نوعه في تشخصه كان
معقولا محدودة فيصح حمله على كثيرين ويصح الاسناد اليه اذ هو لا يتغير
ويكون جميع عوارضه وصفاته المستندة اليه معقولة كالحال في الشمس
وعوارضه وصفاته كالشعاع تعليق العلم في الاول غير مستفاد من الموجودات
بل من ذاته فعلمه سبب لوجود الموجودات فلا يجوز على علمه التغير وعلمنا
مستفاد من خارج فيكون سببه وجود الشيء ولو انا لا ندري الا الجزئيات
المتغيرة فعلمنا يتغير ولانها تبطل فيبطل علمنا بها والمثال في كون
علمه سببا لوجود الموجودات هو كما لو علم الانسان صورة بناء فبني
على تلك الصورة بناء لا كما نعلم صورة بناء من وجود بناء حاصل
بالفعل قايمة تعليق لما كان علمه سببا لوجود الموجودات عنه من
دون آلة وارادة متجددة بل كانت الموجودات تابعة لمعلوماته صح
معنى قوله كن فيكون تعليق سبب علمنا بالاشياء قد يكون وجودها
كما يصادف بحواسنا صورة بيت فتحدث منها صورة في اذهاننا وقد
يكون علمنا بها سببا لايجادها كما يكون علمنا بصورة بيت بان حدثت
صورته في انفسنا سببا لان نوجدها تعليق علم الباري لذاته لا نعلم

لا نعلم

كما نعلم الاشياء بعلم هو العلم عرض في النفس وعلمه غير مستفاد
من خارج بل نعلم الاشياء من ذاته تعليق علم الباري لذاته فهو
يعلم الاشياء جزئيتها وكليتها على ما هي عليه من جزئيته وكليته و منه جزئية
ثباته وتغيره وكونه حدوثه واسباب عدمه ويعرف الابديات وعدمه
على ما هي عليه من الابدية والحادثات على ما هي عليه من حدوثه و
يعرفها قبل حدوثه ومع حدوثها وبعد حدوثها بعللها واسبابها
الكلية ولا يفيده حدوثها علما لم يكن كما نحن لا نعلم الاشياء قبل حدوثها
فكلها حاضرة له فان ذاته سببها وهو لا يغفل عن ذاته ويعرف
الجزئيات والشخصيات باسبابها وعللها على الوجه الذي لا يتغير به علمه
ولا يبطل وان تغيرت الجزئيات والشخصيات فانه لا يعرفه كما نعرفه نحن
بادراك الحس له والاشارة اليه بل يعرفه بالاسباب الموجبة له المؤدية
اليه التي لا يتناول له هذا الجزئي وهذا الشخص بعينه من حيث يكون
مشارا اليه تخيلا وهو يعرف هذا الشخص باسبابه وعلله الشخصية
له فيكون علمه لا يتغير وان تغير الشخص وبطل ويعرف هذا الشخص
وانه شخص مشار اليه وانه فاسد ومتغير ولا يفسد علمه ولا يتغير
بفساده ويعرف جميع احواله الحادثة له ويعلم انها يكون حادثة له
ولا يتغير علمه بها لانه يعرفها باسبابها ويعرف عدمه باسبابه المعدمة
له تعليق الباري يعقل كل شيء من ذاته لا من ذلك الشيء ولا من وجوده
ولا من حال من احواله فانه ان كان يعقله لا من ذاته بل من خارج عن ذاته
لكان فيه انفعال وكان هناك قابل لذلك المعقول لانه يكون له بعد
ما لم يكن ويكون على الجملة له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره واذ هو

مبدا لكل

١٢٧

مبدا لكل شيء فهو يعقل ذاته ويعقل ما هو مبدا له وهو العقل الفعال
ويعقل انه مبدا له ويعقل ما بعده ولوازمه وما بعد ذلك الا ما
لا يتناهى او يعقل الاشياء الابدية انها ابدية والاشياء الفاسدة
انها فاسدة اذ يعقل اسبابها وعللها ولوازمها ويعقل الاشياء
الزمانية والزمان اذ هو من لوازمها ويعقل المتحرك والحركة انها زمانية
ومتحرك ويعقل الشخصيات من الفاسدات من جهة عللها واسبابها
كما لو نعقلها انت من جهة عللها واسبابها مثلا اذا عقلت انت انه
كلما تعفنت مادة في عرق تبعه حمى وتعلم مع ذلك من الاسباب والعلل
ان شخصا ما يوجد بحيث يحدث فيه هذه فتحكم ان ذلك الشخص تحم فهذا
الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع ويعرف كل شيء كما هو موجود بعلله
واسبابه ويعرف المعدومات بعلل اعدامها واسبابها ويكون علمه بها
سبب وجودها لا ان وجودها سبب علمه وذلك بخلاف احوالنا
فانا نعلمها من وجودها ونعرف الجزئيات من جهة كلية تعليق اذا
كان هذا الكسوف الشخص معقولا لا من الاسباب الموجبة له بل من وجوده
ووقت كونه كان معقوله مستفادا من الحس به وهذا لا يصح في الباري
لانه نقص فيه لانه يلزم ان يكون وجود هذا الكسوف افاده علما
لم يكن تعليق الباري يعرف ذاته ويعرف لوازم ذاته ويعلم الموجودات
منها وانه مبدا لها ويعرف ما علاها وما بعدها وما بعد ما بعدها
الى ما لا يتناهى فاذن يعرف الاشياء الجزئيات من جهة كلية فانه يعرف
اسبابها واسباب اسبابها الى ان تتادى الى ذاته فيعرف كل ذلك من ذاته
لا من خارج فيكون لغيره فيه تاثير تعليق هذه الموجودات من لوازم ذاته

ولوازمه فيه بمعنى انها يصدر عنه لا ان يصدر عن غيره فيه فيكون ثم
قابل وانفعال وقولنا فيه يعتبر على وجهين احدهما ان يكون عن غيره فيه
والآخر ان يكون فيه لا عن غيره بل فيه من حيث يصدر عنه تعليق الباري
يعرف كل شخص بعلله واسبابه وتلك الاسباب والعلل وان تخصصت
بذلك الشخص تشخصا وبالاضافة الى زمان متشخص وحال متشخصة قد
اكتنفته معناه بالاضافة الى ما يتشخص من الزمان الجزئي المتشخص والوضع
الجزئي المتشخص وحال اخرى تشخصه وتلك الاحوال التي تشخصه هي
ايضا متشخصة ولها علل واسباب جزئية فاذا اخذت تلك العلل والاسباب
كانت ايضا بمنزلة ذلك الشخص لكونها يستند الى مبادي كل واحد من تلك
المبادي نوع لتلك الحال في شخصها فان لهذا الزمان المتشخص ولذلك
الوضع المتشخص ولتلك الحالة المتشخصة نوع يحمل عليها وعلى اشخاصه التي هي
نظير له وذلك النوع وهو كالزمان المطلق والوضع المطلق او الكيفية
المطلقة والباري تع يعرف تلك الاحوال بعللها واسبابها ومن جهة كلياتها
التي لا يفسد فان كان ذلك الشخص بما هو في العقل شخص وهو واحد حد
في نوعه كالشمس مثلا فانه يعرف وان كان النوع منتشرا في الاشخاص يعرف
النوع واشخاصه من جهة عللها واسبابها الكلية والعلم بهذه الجهة لا يتغير
فلا يتغير معلومه تعليق الباري يعلم ان في الاشخاص شخصا جزئيا صفته فيتغير
كذا وعلته كذا ويعرف مشخصاته واحواله وعلل مشخصاته وعلل احواله و
كليات مشخصاته التي هي كالانواع لتلك الاحوال الجزئية وهو يعرف تلك
الاحوال من جهة كلياتها تعليق قد يكون لشيء واحد مبادي كثيرة كل واحدة
منها نوع في شخصه وقد يكون له معها شخص له صفات كثيرة كل واحد منها من تلك الصفات

يكون

١٢٨

يكون اشخاصها لها انواع كالزمان الواحد الذي الزمان المطلق نوع له
والوضع الواحد الذي الوضع المطلق نوع له تعليق العقل البسيط
هو ان يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها واسبابها
دفعة واحدة بلا انتقال في المعقولات من بعضها الى بعض كالحال في
النفس بان يكتسب علم بعضها من بعض فانه يعقل كل شيء ويعقل اسبابه
حاضرة معه فاذا قيل الاول تع عقل او قيل على هذا المعنى البسيط انه يعقل
الاشياء بعللها واسبابها حاضرة معها من ذاته بان يكون صدور هذه
الاشياء عنه اذ هو عللها اضافة المبدائية لا بان يكون تلك فيه حتى يكون صور
الاشياء التي يعقلها متصورة في ذاته وكانها اجزاء ذاته بل تفيض عنه
صورها معقولة وهو اولى بان يكون عقلا من تلك الصور الفائضة عن
عقليته والمعقولات البسيطة هي ان يكون كلها على ما هي عليه من ترتيب
بعضها على بعض وعلة بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة
على انها صادرة عنه اذ هو مبدأها والمثال في ذلك هو ان تقرأ كتابا
فتسأل عن علم نفسي شرفتي هل تعرف مادة الكتاب فتقول نعم اذ كنت
تتيقن انه معلوم ويمكنك تاديته على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور
بعينه الصورة وليس في العقول الانسانية عقل على هذا المثال يكون متصورا
بصور المعقولات جملة واحدة ودفعة واحدة وكما يسمع القضية مثلا
تتمثل له الحد الاوسط من غير اكتساب وتفكر فيه وانتقال من معلوم
الى مجهول اللهم الا ان يكون نبيا والعلم العقلي هو بلا تفصيل والنفساني
هو بالتفصيل تعليق ان ورد على ذات الباري شيء من خارج يكون ثم انفعال
ويكون هناك قابل له لانه يكون بعد ما لم يكن وكل ما يعرض انه يكون له

بعد ما لم يكن فانه يكون ممكنا فيه فيبطل ان يكون واجب الوجود بذاته
فيؤدي ذلك الى تغير في ذاته او تاثير من خارج فيه فاذن يعقل
كل شيء من ذاته **تعليق** الفاسدات اذا عقلت بماهياتها المجردة عن
المواد وبما يتبعها مما لا يتشخص اي مما لا يتشخص به الماهيات المجردة
فيصيره جزئية فيكون فاسدة لم يعقل من حيث هي فاسدة وهذه
التوابع وان كانت زائدة على الماهيات لكن الماهية لا يتشخص بها فان
ما يتشخص به الفاسدات يكون متشخصة جزئية وفاسدة وعلى الجملة
لما عقلت بهذه الصفة اي بالاسباب والصفات الكلية التي يجوز وقوع
الشركة فيه ويكون كليا لا يتغير فان الكليات لا يتغير **تعليق** الشخص وان
كانت له اسباب غير متغيرة بل كلية ثابتة على حال بحيث يحمل عليه وعلى
غيره فانه من حيث هو شخص له معقول شخصي متغير وهو يعقل الشخصية
فيتغير العلم به والاول تع يعرفه شخصا معرفة كلية لعللها واسبابها
لا معرفة شخصية متغيرة بل كلية اذا لم يستفد المعرفة به من جهة شخصيته
ومن وجوده وقت تشخصه ووجوده فانه يكون حينئذ كاين من حيث هو
محسوس او متخيل لا معقول **تعليق** اذا عقلت الاشياء بما هي مقارنة للمادة
وتركيب وتشخص كان معقولها الحاصل في الذهن مستفادا من الحس بها
ووقت الاحساس بها **تعليق** الاول تع يعقل الاشياء والصور على انه
مبدا لتلك الصور الموجودة المعقولة فانها فايضة عنه مجردة غاية
التجريد ليس فيها اختلاف صور مترتبة متخالفة بل يعقلها بسيطا ومعا
لا باختلاف ترتيب وليس يعقلها من خارج **تعليق** كما ان وجود الاول
تع مغاير لوجود الموجودات باسرها فكذلك تعقله مباين لتعقل الموجودات

وكذلك

وكذلك جميع احواله فلا يقاس حال من احواله الى ما سواه فهكذا يجب
ان يعقل حتى يسلم من التشبيه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **تعليق**
الموجودات كلها من لوازم ذاته ولولا انها من لوازمه لم يكن لها وجود
وكذلك هي متنقشة الصور في العقول وهي فيها كالهيئات الموجودة فيها
اذ هي معلولة للهيئات الموجودة فيها فلولا ذلك لم يكن موجوده وكذلك
الحادثات والكائنات متنقشة في نفوس الكواكب والافلاك ولولاها
لم يكن كاينة فلو كانت نفوسنا تتخيل بقوة تخيل الكواكب والافلاك
لكانت مطالعة لجميع ما يحدث ويكون **تعليق** الاشياء الفاسدة تدرك
من وجهين اما ان تدرك بتشخصها وجزئيتها وذلك اما بالحس او التخيل
واما ان يدرك باسبابها وعللها والعلم بها من الوجه الاول متغير يتغير هو
وبالوجه الثاني لا يتغير لان ذلك السبب كلي لا يتغير وهو نوع تشخصه
وهو مقول عليها وعلى غيرها من اشخاص ذلك النوع وذلك كانسانية
زيد فان العلم بها من جهة شخصيتها يبطل ببطلانها فاما الهيئة المجردة
التي هي الانسانية التي هي نوعها المحمول عليها وعلى غيرها فانها لا تفسد
فلا يفسد العلم بها **تعليق** العلم الزماني هو ان يدرك ذلك المعلوم في
زمان ويدرك ايضا كما ادرك الشيء المنسوب اليه كما تعقل حصول الشيء في هذا — الزمان
الزمان من حيث هو متخيل او محسوس او معقول من اسبابه من حيث
يتادى الى العقل منها لا من حيث حكم به العقل من اسبابه وموجباته
تعليق الاول تع يعقل ذاته ويعقل لوازمه وهي المعقولات الموجودة عنه
ووجودها معلول لعقله لها ويعقل لوازم تلك الموجودات ومن لوازمها
الزمان والحركة ولما الفاسدات فانها يعقلها فاسدة من جهة اسبابها

وعللها كما تعقل انت فانسك اذا عقلته من جهة اسبابه مثال ذلك
انك اذا تخيلت انه كلما تعفنت مادة في عرق يحم صاحبه حمى تعلم مع
ذلك من الاسباب والعلل ان شخصا ما يوجد بحيث فيه هذه فيحكم
ان ذلك الشخص يحم فهذا الحكم لا يفسد وان فسد الموضوع وشيء آخر
وهو ان المعقولات التابعة للمحسوسات فانما تدرك بعلله فان كل ما
تحسه تعقله من وجه وان لم يكن معقولا من جهة الاسباب والعلل في
زمان تشخصه بالحقيقة المدرك الزماني يكون بالحس والتخيل اذ نحن
ليس يمكننا ان نصادف شيئا جزئيا الا في زمان والاول لم يحكم بخلاف
حكمنا فان الزمان هو معقول له من كل وجه وهو محسوس لنا من وجه
ومن وجه معقول والتشخصات ايضا معقول له من وجه ما فان وضعا ما
اوجبه سبب من الاسباب يمكن ان نعقل ذلك السبب كليا فالوضع كليا
فالاول لما عقل هذه الاشياء على ترتيب وجودها ادركها كلها على ترتيب
ترتيبها والتشخص وان كان في الوجود شخصا فان ذلك الشخص عقلي
عنده من حيث ادركه من اسبابه وعندنا ايضا لو ادركنا علل شخص ما كنا
حكم بانه كلما وجدت تلك العلل وجد شخص وتلك العلل علل شخصيه لكنا
لا نعلم اي سبب يتادى الى الوجود هذه الاسباب فان الاسباب
غير متناهية وعند الاول تلك الاسباب على نظامها وترتيبها معقوله
فلا يعزب عن علمه شيء من الموجودات تعليق نحن اذا ادركنا شخصا ما
حكم العقل بانه لا يقع الشركة فيه ولا يحمل على كثيرين فيدرك من هذا
انه شخص فلو عرفناه لا من حيث هذا الشخص لكان وجب ان نعرف
شخصيته من علله واسبابه ولوازمه حتى يتادى الى ذات الباري وليس

هذا

١٣٠

هذا في قدرة البشر فلو كان علمنا بشخصيته يصح اذ ذاك الامر استفدنا
شخصيته ووجوده من الحس تعليق لوازم الباري غير متناهية الا
اللازم الاول وهو ما عقله من ذاته من العقل الاول واما اللوازم التي
بعده فهو بوساطته وترتب لازم بعد لازم وهي غير متناهية واللازم
الاول هو اللازم بالحقيقة وهذه الاخر هي لوازم لازمه تعليق لا تقوم
الذات باللازم بل الذات توجب اللازم وتقتضيه فهي علته وبها وجوده
تعليق اضافة عقلية الباري الى الموجودات اضافة متخصصة وهي اضافة
انها معقولة وانها تفيض عنه معقولة لا انه تفيض عنه فيعقلها بعد فانها
لا تخرج معلولة ذاته وهو يعقل ذاته ولوازم ذاته ثم ان كان يعقلها من
حيث هي موجودة لا من ذاته فلا يخ اما ان يكون مبدأ لها ولا يعقل ذاته
ولا لوازمه فيكون ادراكه لها بعد الوجود وهذا خ او لا يكون مبدأ لها
وهذا ايضا استحالة تعليق الباري يعقل نظام الخير في الكل فيتبع ما
يعقله من ذلك نظام الخير فلان ذاته خير فيتبع ما يعقله من ذاته
خيرية ذاته وخيرية ذاته هذا الخير وذاته لا يشرف بذلك بل يشرف
بذاته وذاته عقل محض وخير محض وسبب نظام الخيرية للموجودات خيرية
ذاته وليس يتبعه اتباع الضوء للمضيء لان الضوء ليس بمعقول المضيء ولا
معلوله معقوله تعليق المعقول العقلي هو البسيط والنفساني هو الذي فيه الانتقال
من شيء الى شيء اي من المقدمات الى النتيجة تعليق الاضافة العقلية اليها ليس
اضافة كيف وجدت اي اضافة الباري الى هذه المعقولات اضافة مخصصة
معقولة لا اضافة المادة الى الصورة اي القابل او وجود الصورة في المادة
بل الاضافة له اليها وهي معقولة لا من حيث هي موجودة لانه يعقلها من ذاته

الا من خارج ويعقل من ذاته انه مبدا لها وان كان يعقلها من حيث هي
موجودة يكون اما ان لا يعقل ذاته ويكون يدرك الشيء عند وجوده او
يكون مبدا لها وهذا مح فانه يعقل ذاته وادراكه لها من حيث ان من شانها
ان يفيض عنها كل موجود فهذا الادراك للذات يوجب الادراك للامر اللازم
لذاته وهو صدور المعقولات عنه تعليق اضافة الباري الى هذه المعقولات
اضافة فاعل لها لا قابل لان وجودها من علمه بها فهو يعقلها من ذاته ثم
يتبع وجودها عقليته لها وهي اضافة الفاعل للشيء ولو كانت تتبع عقليته لها
وجودها كانت الاضافة اضافة قابل لانها يحصل فيه من خارج تعليق اضافته
اليها اضافة المبدا اليها وهي انها فايضة عنه لا انها فيه فيكون اضافة
قابل كاضافة المادة الى الصورة تعليق لا يستنكر ان يكون اشياء محصورة موضوعة
لاعتبارات مختلفة فيعتبر فيها نسب غير متناهية وهذه الصور كلها لا شك
انها محصورة للاول تعالى موجودة له فانه يعقلها من ذاته والنسب التي بينها
وان كانت في نفسها غير متناهية فانه يعقلها متناهية فان الصور موجودة
له وكون النسب التي بينها [illegible] موجودة وهو يعلم جميع الاشياء وجميع نسبها
ولواحقها فالاشياء الغير المتناهية يعلمها متناهية تعليق الحدود لا يصح ان
يستند الى اشخاص الانواع الفاسدة فانه يبطل ذلك الحد مع فساد المحدود لكن الحد
لا يفسد واما اذا كان الشخص هو نفس النوع كالشمس مثلا يصح اسناد الحد
اليه فلم يقع انتفاؤه من فساده تعليق ومعقولنا لا ولا من اشخاص الانواع
الكاينة الفاسدة ليس يصح ان يكون محمولا على هذا الشخص على ان ذلك المعقول
هو معقول هذا الشخص من حيث هو مقيس اليه فانه يلزم ح ان يكون استناد
عقلية لم يوجد بوجوده ووجوده محسوس ويدرك بالاشارة من الحس البتة فلو

في هذا

في هذا المحسوس فاسدا او لا يجوز على علمه الفساد لكن المعقول لنا من الاشخاص
ومن هذا الشخص ايضا هو نفس الصورة الحاصلة المعقولة لنا ان يقاس الى
هذا الشخص الموجود فاذا قايسنا اليه يلزم ح ان يكون عقلنا هذا النوع
لا من اسبابه وعلله بل من اشارة حسية اليه او من وجه آخر مشابه
لما يدرك عليه الشخص الجزئي المشار اليه فلا يجب لنا ان نقايس بين
هذا الشخص الموجود المشار اليه وبين معقولنا بل يجب ان يكون معقولنا
كليا يصح حمله عليه وعلى ساير اشخاص نوعه واما معقولنا فقد يكون
على هذا الوجه ما لم يقس الى هذا الشخص الموجود المشار اليه حتى يقال
ان هذا المعقول هو هذا الموجود فاذا قسناه اليه على انه هو بعينه
يكون محسوسا لا معقولا فان المعقول من الشيء هو ان يعرف الشيء بسببه
وعلله وصفاته على ان تلك الصفات يجوز حملها على هذا الشخص بعينه
وعلى ساير اشخاص النوع فان قلت لا على انها هو بعينه بل على انها يصح
مقايستها الى اي شخص كان من اشخاص نوعه ومعقولنا اولا يكون
من وجود الشيء ومن ادراك حسنا له اولا وهو بهذا الوجه يكون جزويا
وفاسدا ومتغيرا اذا قسناه اليه ثم نعقل منه صفاته واسبابه فيصير
المعقول كليا لا يتغير ويكون ح متناولا لاي شخص كان من اشخاص
النوع والمثال في معقولنا هو انا نعقل انه كلما اتصلت ثلثة خطوط
على استقامة بعضها ببعض حصل مثلث يكون زواياه الثلث مساوية
لقايمتين وهذا الحكم يكون كليا غير متغير يصح حمله على كل مثلث وانه
كلما اجتمع القمر والشمس ولم يكن للقمر عرض كان كسوف وكذلك يكون لنا
من قياس ونظر وبان يحكم ونقول كلما كان كذا كان كذا ويكون في علمنا تكرار

قيست الى هذا الشخص فليست م

وانتقال من معقول الى معقول ولا يصح في معقوله تكثر ولا انتقال من
معقول الى معقول والاستفادة معقولية الشيء من وجوده بل يكون
بسيطا يعقل من ذاته فيكون تعقله لما هو عليه وجوده على ترتيب السببي
والمسببي وعلمه فعلي لا من ذاته لا انفعالي فلا يتغير علمنا انفعالي
مستفاد من خارج فيتغير بتغير المنفعل فيه ولو كان فينا علم فعلي
كان بسيطا ولم يكن بقياس ونظر البتة وكان مثاله ان نقول فلان يخرج
الى الموضع الفلاني في وقت كذا فلان ويجري بينهما البتة كذا فان هذا علم
بسيط ليس فيه تعلق شرط ومثال العلم الانفعالي ان يستفيد علم
شيء من خارج او يتفق لك ان فلانا خرج الى الموضع الفلاني ولقيه فلان وجرى
بينهما كذا فيكون بالضد من الاول تعليق علم الاول تع من ذاته وذاته سبب
للاشياء وكلها على مراتبها وعلمه بالاشياء هو نفس وجودها فهو يعلم الاشياء
التي لم توجد بعد على انها لم توجد بعد ويعرف اوقاتها وازمنتها واوانها
فاذا وجدت تلك الاشياء لا يتجدد علمه بها فيستفيد من وجودها علما
مستانفا وهو يعرف كل شخص على وجه كلي معرفة بسيطة ويعرف وقته
الذي يحدث فيه على الوجه الكلي فانه يعرف اشخاص الزمان كما يعرف اشخاص
كل شيء على الوجه الكلي وكما يعرف هذا الكسوف على الوجه الكلي ويعرف المدة التي
تكون بين الكسوفين على الوجه الكلي ويعرف احوال كل شخص واحواله
وتغيراته واختلافات الاحوال به وعدمه واسباب عدمه على الوجه الكلي
الذي لا يتغير البتة ولا يزول بزواله فلا يجوز ان يقال ان علمه الماضي و
الحاضر والمستقبل من الزمان كقولك كان وسيكون وكائن من حيث هو
كذلك فانه اذا علم كان او يكون فبالاضافة الى زمان مشار اليه والاشارة

لا يصح

لا يصح الا بالحس تعليق ان فرض الاول تع يخفى عليه شيء من الجزئيات
الكائنة عرض منه تع وهو ان في علمه ما هو بعد بالقوة فلم يخرج
الى الفعل وانما يخرج الى الفعل عند ادراكه ووجوده وايضا فان كلما
يحدث ويكون لا يخلو من ان يكون بقدرة الله تع فان كان لا يعلمه
فلا يكون من قدرة الله فيكون هاهنا اله غير الله يكون ذلك الكائن من قدرة
ذلك تع الله عن ذلك علوا كبيرا تعليق سبب وجود الاشياء علمه بها
وعقليته لها وهو يعقل الاشياء على وجه الحكمة وعلى النظام الواجب
لا كما يتفق اي لا يتمثل الاشياء ويتصورها كما يتفق بل على الوجه الحكمي الواجب
في النظام وتمثل الاشياء كما يتفق انما يصح فينا اذ كان اكثر احوالنا
على غير نظام فاما الاول فلا يصح فيه ذلك لان افعاله يكون على نظام
فلا يحتاج الى توخي النظام فيه تعليق العقل البسيط هو ان يعقل الشيء و
لوازمه الى اقصى الوجود معا لا بقياس وفكر وتنقل في المعقولات ومعرفة
الشيء اولا واللوازم ثانيا بل كما تحضر الذهن انت بعين ما معقولا حضر
الذهن معه لوازمه واسبابه وعلله من غير ان تحتاج الى مقايسة وفكر
بل يكون نفس عقلك للمعنى نفس عقلك لاسبابها وعللها ولوازمها و
ذلك بان يكون قد حصلت اولا معرفة المعنى ومعرفة اللوازم والاسباب
والعلل وحصلت كلها حاضرة في ذهنك فلا تحتاج فيها الى ان ينتقل
من شيء الى شيء فهذا النحو من التعقل سبب تعقل الاول لذاته ولوازمه عنها
وللموجودات كلها حاصلها وممكنها ابديها وكائنها وفاسدها وكليها
وجزئيها فانه يعقلها كلها معا على الترتيب السببي والمسببي وهو يعقلها
من ذاته لانها فائضة عنه وذاته مجردة فهي عاقلة ذاته وذاته معقولة فهي

والموجودات له

عاقل ومعقول والمعقولات كلها معقولة له على انها عنه لا فيه تعليق نفس
تعقله لذاته هو وجود هذه الاشياء عنه ونفس وجود هذه الاشياء نفس
معقوليتها له على انها عنه تعليق وجود هذه الموجودات عنه وجود معقولة
لا وجود موجود من شانه ان يعقل ويحتاج الى ان يعقل تعليق هو يعقل
الاشياء لا على انها تحصل في ذاته كما نعقلها نحن بل على انها تصدر عن ذاته
وان ذاته سبب لها تعليق اضافة هذه المعقولات اليه اضافة محضة عقلية
اى اضافة المعقول الى العاقل فقط لا اضافة كيف ما وجدت اى ليس من
حيث وجودها في الاعيان ومن حيث هي موجودة في عقل او نفس او اضافة
صورة الى مادة او عرض الى موضوع بل اضافة معقول مجردة بلا زيادة وهو
انه تعقلها فحسب فانه ان لم يكن على هذا السبيل لكان كل مبدا صورة في مادة
الذى لم اليها اضافة مادية انه مبداها عقلا بالفعل كما ان الاول عقل
بالفعل وايضا ان لم يكن على هذا السبيل حتى يكون معقولة بالفعل لكان كل صورة
في مادة يمكن ان يعقل بتدبير ما من التجريد عنها معقولا بالفعل تعليق انت اذا
عقلت ذات الاول تعالى وفتشت الى ما صدر عنه تصورت لك بعد هذه المقايسة انه مبدا
لهذه الاشياء والاول تعالى لا يحتاج الى هذه المقايسة فانه لا يعرف بمقايسة
انه مبدا لهذه الاشياء تعليق الاول تعالى يعقل ذاته على ما هو عليه لذاته وانه
مبدا للموجودات ولهذا لان اثره عقلا بسيطا فليس يعقل ذاته اولا ويعقل
انه مبدا للموجودات ثانيا فيكون عقل ذاته مرتين بل نفس عقله لها هي نفس
وجودها عنه وليس اعتبار تعقل الاول تعالى كاعتبار تعقلنا نحن فانا نعرف
العلة والمعلول من لوازم كل واحد منها وبقياس واعتبار فنعقل اولا انه
موجود ونعقل ايضا انه مبدا للموجودات بقياس ونظر ونعقل ايضا انا عقلنا

ذلك

ذلك تعقلا اخر وليس الحال في تعقل الاول تعالى كالحال في تعقلنا فانه ليس
يحتاج الى ان نعقل انه قد عقل انه مبدا للموجودات لانه عقل ذلك
بسيطا وعلى ما عليه الامر في الوجود ولم يعقله بمقايسة والا تسلسل فيكون مقايسة
عقل ذاته مبدا وعقل انه عقل ذاته مبدا تعليق كل ما يصدر عن ذاته من
الوجود فانما يصدر بواسطة عقليته له هذه الصور المعقولة لم يكن نفس
وجودها نفس عقليته لها لا تمايز بين الحالتين ولا ترتب لاحدهما على
الآخر فيكون عقليته لها مباين لوجودها عنه فليس معقوليتها لها غير نفس
وجودها عنه فاذن من حيث هي موجودة معقولة ومن حيث هي معقولة
موجودة كما ان وجود البارى ليس الا نفس المعقولية لذاته فالصور المعقولة
له يجب ان يكون نفس وجودها عنه نفس عقليته لها والا ان كانت
معقولات اخرى علة لوجود تلك الصور كان الكلام في تلك المعقولات كالكلام
في تلك الصور ويتسلسل الى غير النهاية فانه يجب ايضا ان يكون قد عقلت
اولا حتى وجدت وذلك الى ما لا نهاية له ويكون انما عقلت لانها
وجدت فيكون علة معقوليتها وجودها وعلة وجودها معقوليتها
فيلزم ان يكون علة معقوليتها معقوليتها وعلة وجودها وجودها
تعليق الصور المعقولة له اما ان يوجد عنه بعد ان يكون معقولة او وجدت
فيكون معقولة فيكون قبل وجودها عنه موجودة لانها ان لم يكن
موجودة لم يكن معقولة فان ما هو غير موجود لا يعقل فيلزم اذا كانت
موجودة ان تتقدمها عقليته لها وذلك الى غير نهاية والكلام في ذلك
كالكلام في هذه لانها كانت معقولة له وهي ايضا من لوازمه فيكون قد
عقلت هذه ايضا بواسطة صورة معقولة اخرى والكلام فيها كالكلام

الامر

في هذه فيتسلسل الى ان قيل انما وجدت هذه اللوازم لانها عقلت
وعقليته لها التي هي سبب وجودها هي من اللوازم لزم السؤال فيقال
لم وجدت وبواسطة اى شيء فيبقى انما وجدت لانها عقلت فيتسلسل
الامر تعليق هذه الصور المعقولة لدى لوازم ذاته فاذا تبع وجودها
عقليته لها كانت عقليته لها من لوازم ذاته ايضا فيكون وجود العقلية
من تعقله لها فيكون تعقل بعد تعقل الى ما لا نهاية له تعليق ان كان
صدر عنه وجودها عند بعد عقليته لها يجب ان يكون موجودة عند عقليته
لها فان المعقول يجب ان يكون موجوده عند عقليته لها واذا كانت موجودة
يجب ان يتقدم وجودها ايضا عقليته لها فيتسلسل ذلك الى غير النهاية
فاذن يجب ان يكون نفس عقليته لها نفس وجودها تعليق ان جعل
بواسطة شيء عقليته لم يلزم ان يكون الشيء موجودا ويتقدم عقليته له ولا
يلزم ان يعود اخر الامر الى شيء يكون نفس عقليته له نفس وجوده حتى
لا يبقى فرق بين ان يفيض عن الشيء صورة معقولة وبين ان يفيض
عنه صورة من شانها ان يعقل فان معنى الاول انها صدرت وهي معقولة
بالفعل فيكون عقلها مع صدورها او سبب صدورها ومعنى الثاني
انها صدرت وهي بالقوة معقولة وانها تعقل بعد صدورها تعليق وجود
الباري تع وجود معقول اى وجود مجرد وكل موجود مجرد فانه يعقل ذاته وجود
والصور الموجودة عنده هي مجردة وهي معقولة لذواتها واما اذا عقلنا الباري
فانما نعقله بلوازمه ومن لوازمه وجود هذه الصور عنه فانا نعقله مبدأ
لهذه الصورة ونعقله على ما عليه الامر في الوجود فيكون هذه المعقولية
نفس الوجود واذا علمنا انه مبدأ لها فيحصل انه حصل في ذهننا صورته

صورة

صورة مجردة وجدت في ذهننا لوازم مجرده فنفس وجودها في ذهننا
نفس معقوليتها فلو كانت موجودة في الاعيان بهذا الوجود لكان وجودها
نفس معقوليتها تعليق لو كان الاول تع تعقل ذاته اولا ثم يعقلها
مبدأ للموجودات لكان تعقل ذاته مرتين ولم يكن عقله عقلا بسيطا بل
كان عقله الثاني غير عقله الاول فيكون عقل ذاته مبدأ يعقل غيرها
عقلية ذاته اولا لانه يعقل ذاته اولا باعتبار ونظر فاذن هو يعقل
ذاته على انه مبدأ لها على ما هي عليه ويعقل جميع الاشياء على ما هي عليه
عقلا بسيطا من غير حاجة الى اعتبار ونظر تعليق المثال لا يكون شبيها
بالمثال من كل وجه بل يكون بينهما خلاف في اشياء والا كان هو ذاك بعينه
فالاشخاص كلها متميزة في علم الله تع تعليق كون هذه الصور موجودة
عنه هو نفس علمه بها وعلمه بانه يلزم عنه وجودها هو مبدأ لوجودها عنه
وليس يحتاج الى علم آخر يعلم به انه مبدأ لوجودها عنه تعليق وجود هذه
الصورة التي عنده عنه نفس علمه بانه مبدأ لها فهذه المعقولية هي نفس
هذا الوجود وهذا الوجود هو نفس هذه المعقولية تعليق المعقولات
اذا كانت غير مجردة قائمة بذاتها بل يكون مثل الصورة في المادة فيحتاج
في تعقلها الى ان تجرد عن المادة بتدبير ما لم يكن معقولة بالحقيقة و
ليست معقوليته المعقولات للاول هي على هذا حتى يكون تعقله لها من
حيث انها موجودة ومن حيث الوجود لها تاثير في عقليته لها حتى انها
تفيده عقلا بل هذه المعقولات من لوازم ذاته فهو يعقل ذاته على ما هو عليه
من لزوم هذه الاشياء لها فلا يستفيد عقله لها من وجودها تعليق قوله
اذا عقل الاول تع هذه الصور ارتسمت في ايهما كان من نفس او عقل فليس بعض

به انه اذا عقلها عقلها على انها مرتسمة في ايهما كان او ايهما كان مرتسم في
ايهما كان فان ذلك محـ بل الاول يعقل ذاته مبدا لها على ما هو عليه الامر
فيكون نفس عقليته لها نفس وجودها او نسبتها فيما هي مرتسمة
فيه فيكون كما قال انها تدخل في جملة فالاول يعقل انه مبدا لها فيكون
صدورها عنه ليس على ما قلنا من انه اذا عقلها وجدت لانها نفس عقله
لها او يتسلسل تعليق ان فرضنا ان الاول تع يعقل ذاته مبدا لها ثم
تكون تلك الموجودات موجودة منه فاما ان يكون وجودها منه موثرا في
تعقله لها او لا يكون موثرا فان كان موثرا كان علة لان يعقلها الاول
لكن علة وجودها هو ان الاول يعقلها فيكون لانها عقلها الاول عقلها
اولا انها وجدت عنه تعليق الاول تع اذا كان يعقل ذاته مبدا للاشياء وجدت عنه صح
ثم تكون تلك الاشياء حاصلة منه فاما ان تكون تعقلها مرة اخرى او لا
يعقلها فان لم يعقلها مرة اخرى بل كان تعقله لها من حيث حصولها منه
فهو بعينه يعقلها لها من حيث انه مبدا لها تعليق ان كان وجود تلك
المعقولات علة لان يعقلها الاول ثم يقول ان عقل الاول لها هو علة وجودها
كان كانه يقول لانها وجدت عنه وجدت عنه وان كان تعقل الاول علة
لوجودها ثم يصير وجودها علة لان يعقلها كان كانه لما عقلها عقلها وكلا
الوجهين محـ وحقيقة الامر ان نفس معقوليتها له هو نفس وجودها عنه
تعليق قوله انما وجدت هذه الاشياء عنه لانه عقلها وانما عقلها لانها وجدت
عنه يلزم انها وجدت عنه لانها وجدت او عقلت لانها عقلت تعليق الموجودات
معلولة له لا محـ واذا قلنا انه يستفيد علم الاشياء من وجودها يلزم ان
يستفيد معقولية الاشياء من وجوداتها التي هي معلولة له فيكون معقوليته

الشيء

الشيء بعد وجوده وذلك محـ فان المعقولية سبب الوجود ويلزم من
ذلك ان ما يكون علة تعرف من المعلول تعليق الشيء الذي وجوده وجود
عقلي اي مجرد هو عقل والذي هو له ذاته هو عقل بذاته والوضع وجود
الجوهر اي قوامه بوجوده هو انما وجد ليكون نعتا او حلية كالبياض
للجسم لانه صفة الجسم موجودة له لا لذاته وكل شيء ذاته لشيء فذلك
الشيء يدركه وهو لا يدرك ذاته فالاجسام والقوى الجسمانية ذواتها
لا لها بل لغيرها اي لا لانفسها فهي لا يدرك ذواتها كالقوة الباصرة صح
مثلا فانها لا يدرك ذاتها والقوة الحاسة اللامسة لا يدرك ذاتها
لذلك كل ما له ذاته فهو يدرك ذاته والمفارقات لها ذواتها فهي مدركة
ذواتها والباري تع هو عقل لانه هوية مجردة وهو عاقل لان ذاته له
وهو معقول لان هويته المجردة لذاته وكون ذات الباري عاقلا و
معقولا لا يوجب ان يكون هناك اثنينية في الذات ولا في الاعتبار
فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في الاعتبار تقديم وتاخير في
ترتيب المعاني ولا يجوز ان يحصل حقيقة الشيء مرتين كما يعلم فلا
يجوز ان يكون الذات اثنين كما اذا عقلت انا معنى زيد يكون قد حصل
ذاته في ذاتي فيكون هناك اثنينية من ذات العاقل وذات المعقول تعليق
الاول لا يستفيد علم الموجودات من وجودها فانه يفيدها الوجود فهو
يعقلها فائضة عنه فهو عقله لذاته عقله لها اذ هي لازمة له وهو يوجدها
معقولة لا يوجدها ويكون من شانها ان يعقل فان قال قائل انه هو
يعلمها قبل وجودها حتى يلزم من ذلك اما ان يعلمها وهي في حال
عدمها او يلزم اما ان يعلمها عند وجودها حتى يكون يعلمها من وجودها

فان قوله ذلك تم لان علمه بها هو نفس وجودها ونفس كون هذه
الموجودات معقولة له هو نفس كونها موجودة وهو يعلم الاشياء
لا بان يحصل فيه فيعلمه كما نحن نعلم عن الاشياء من حصولها ووجودها
بل حصولها هو علمه بها ونعلمها بسيطة لا بان نعلم الاسباب لجميعها
فيستنتج منها العلم كما نحكم نحن بان هذا كذا وكل ما يكون كذا فهو كذا
فيكون في علمنا به تكرارا استنتاج الاخر من الاول بل نعلم هذه الاشياء
من ذاته وكلازم لازمه فيكون علمه بها علما على ما هي موجودة عليه وعلى
ما تكون موجودة عليه علما بسيطا على الترتيب السببي والمسببي ان قيل
اذا كان الاول يعلم الاشياء من ذاته فهل يعلم ان بازاء علمه وجود
امر خارج ام لا فالجواب اذا نعلم الاشياء ولوازمها ولوازم لوازمها
الى اقصى الوجود على الترتيب السببي والمسببي ومن لوازم الاشياء ان
لها وجودا من خارج فهو يعرفها على ما هي عليه موجودة فيعرف ان
هذا سبب لذلك معرفة بسيطة لا لانه يعرف السبب اولا ثم يعرف ثانيا
ان ذلك السبب هو سبب لذلك المسبب كما نعرفه نحن فيكون معرفته
بان نعرف ذلك اولا ثم نعرفه ثانيا بانه سبب حتى يكون في علمه تكرارا تعليق
الاول يعلم الاشياء كلها على ما هي موجودة عليه لان سبب وجودها هو
علمه بها ولا يصح في علمه التكثر فانه مثلا يعرف الانسانية التي هي ذات
ما وهي موجودة اي معلومة له مرة واحدة لكنها تتكثر بتكثر النسب فالذوات
تتكثر بتكثر
محصورة متناهية والنسب غير متناهية فانه لو اجتمعت الذوات و
لكل واحد منها نسبة الى الاخرى فالنسب ايضا موجودة معها لانها لا تنفك
ليس
وجود لوازمها على وجود شيء اخر ليست من وجود تلك اللوازم في شيء فاذن
فتلك النسب

فتلك النسب موجودة له اي معلومة له لان تلك الموجودات وجودات
مجردة وعلم الله تعالى يتناول كل ذات بوجه مرة واحدة فانه يعرفها
ويعرف نسبها ولوازمها ولوازم لوازمها ويعرف المشابهات بينها
وبين غيرها فلا يحتاج مثلا الى ان يعرفها بنسبة ما ثم يعرفها ثانيا
بنسبة اخرى فيتكثر علمه بها وكذلك نحن قد نعرف [redacted] الاشياء
على هذه الوجه ونعرف زيدا ونعرف انه ابن فلان ونعرف انه طويل
او قصير او لانه بصفة من الصفات وان كان علمنا بالاشياء الا بسيطا
فلا يتكثر معرفتنا بزيد بل يكون علمنا به مرة واحدة الا ان نسبته
تكثرت عندنا فعرفناها اولى واخرة والاول تعالى لا يكون في علمه
تكثرت
انتقال ولا يعرف لانه ما عرف لان ما لحق بوساطة الاول بل نعرف الذات
على ما هي موجودة عليه تعليق وجوده مباين لسائر الموجودات وتعقله
مباين لسائر التعقلات فان تعقله على انه مبدأه فاعل له ويعقل غيره
عنه اي على انه
على انه فيه اي على انه مبدأ قابل له تعليق واجب الوجود يجب ان يكون لوازمه
وهي معلوماته معه لا يتاخر عنه تاخرا زمانيا بل تاخر المعلول عن العلة
فلا يكون متوقفه في وجودها عنه على شيء فلا يجب ان يكون غير موجودة
ثم وجدت او يكون هو غير مريد ثم اراد بل يجب ان يكون معه ويعلم
انها يكون على ما هي عليه في الوجود اذ هي مطابقة لعلمه وهي معلولة للعلة
والمسبب مطابق للسبب تعليق لا تجانس ثم نعقل ذاته وتعقلها مبدأ للموجودات
فالموجودات معقولات له وهي غير خارجة عن ذاته لان ذاته مبدأ لها
فهو العاقل والمعقول وتصح هذا الحكم فيه ولا يصح فيما سواه فانما سواه
نعقل بما هو خارج عن ذاته تعليق كلما يعقل ذاته فانه هو العاقل والعاقل
لا عن ذاته

والمعقول وهذا الحكم لا يصح الا في الاول فان ذاته في الاعيان لما كانت ذاته مجردة وهو تعقله دايما فان ذاته حاصلة له دايما تعليق معنى قولنا عقلنا لذاتنا ترك شيئا نعني به ان ذاته غير حاصلة له فهو يريد ما ان يعقله كالحال فينا اذا لم يكن شيء لنا حاصلا معنى لا فيبعث تعقلنا لا لكنا بل ذاته حاصلة له دايما وهو معقول دايما فذاته عقل لذاته وهو معقول له واما ما يقال انا اذا عقلنا شيئا فانا نصير ذلك المعقول فهو محال فانه يلزم ان يكون اذا عقلنا الباري تعالى ان نتحد به فنكون هو وهذا الحكم لا يصح الا في الاول فانه تعقل ذاته وذاته مبداء المعقولات فهو يعقل الاشياء من ذاته فكل شيء حاصل له حاضر عنده معقول له بالفعل تعليق تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه وهو لحدوث الذات فيلزم منه شيء لحقيقة الذات وهو العقل الفعال تعليق ان السبب في ان يكون الشيء معقولا هو ان يتجرد عن المادة وكذلك السبب في ان يصير الشيء عاقلا هو ان يتجرد ذلك الشيء عن المادة اعني العقل فاذا حصلت صورة مجردة عن المادة كان ذلك النحو من الحصول عقلا والصورة الانسانية اذا تجردت عن المادة فتحضرها نفسك كانت نفسك على ما ذكر في كتاب النفس عاقلة للمعقول من تلك الصورة الانسانية وبالجملة فالصورة المجردة عن المادة وجودها معقوليتها اي وجودها هو انها عقلت فانها ان لم تعقل لم توجد كما ان الصورة المحسوسة وجودها محسوسيتها وهو انها احست وكما انك لو احضرت في ذهنك صورا تجردها عن موادها كان وجودها في ذهنك هو انك عقلتها كذلك اذا كانت مجردة بذواتها لم يكن وجودها الا انها عقلت فالوجود لها هو انها معقولة فلا يوجد لها

هوانها معقول فانها انما توجد عند ما يعقل ووجود الاول هو عقليته لذاته اي انه يعقل ذاته فان ذاته مجردة فوجوديتها له هو انه يعقلها ووجود ذاته دايم فعقليته لها دايمة ولما كانت النفس الانسانية مجردة عن المادة وكان وجودها لذاتها كانت عاقلة لذاتها ومعقولة لذاتها اذ كانت ذاتها مجردة عن المادة على ما نبين ولم يكن ذاتها المجردة مباينة لذاتها المجردة كمباينة البياض مثلا والجسمية لذاتيهما فان البياض والجسمية وجودهما لغيرهما اعني المادة والموضوع ووجود ذات كل واحد منهما مباين لذاته فالنفس هي عالمة لذاتها ومعلومة لذاتها وواجب الوجود مجرد عن المواد غاية التجريد فذاته غير محجوبة عن ذاتها اي واصلة اليها وغير مباينة لها اذ البياض محجوب عن ذاته اعني ان وجوده في غيره فالمحجوب عن الشيء هو ان لا يكون حاصلا في البصر فلا يدركه البصر واما الحاجز بينه وبينك وهي الذي يمنع من حصوله في حس البصر وهو السبب في عدم حصول ذلك الشيء المحسوس في حسك او عدم سبب الحصول في واجب الوجود بذاته عاقل لذاته فانا اذا قلنا علم مجرد لشيء مجرد فمعناه ان ذلك المجرد اذا اتصل بمجرد عقله تعليق ذلك المجرد المتصل به ولما كانت ذات واجب الوجود مجردة ولم يكن مباينة لذاتها بل كانت متصلة بها اي وجوده له كان عاقلا لذاته ومعقولا لذاته وهو بالحقيقة وجوده المجردة على ما بينا لا لاشيئا آخر فليس وجوده شيئا ومعقوليته شيئا آخر كالحال في الصور المادية الحسية وجودها شيء ومعقوليتها يكون بعد وجودها فلا يكون معقولة وهي موجودة بل من شانها ان تعقل واما الصور الفايضة عن الاول فان نفس صدورها عنه هو معقوليتها له لا انها يصدر عنه

ثم يعقل بعد صدورها والاول عقليته لذاته ومعقوليتها له شيء واحد فهو عاقل ومعقول وعقل والعقل بالحقيقة هو المعقول فان المعقول هو الشيء الحاصل في الذهن فاما الامر الخارجي فهو بالعرض معلوم ومعقول لا بالذات والا لاحتيج الى علم اخر به نعلم ذلك العلم وكذلك المحسوس بالذات هو الاثر الحاصل في الحس فاما الذي ذلك الاثر اثره فهو محسوس بالعرض و ذلك الاثر المحسوس بالحقيقة هو بعينه الحس والا كان يتسلسل لانه لو كان يجب ان نشعر بذلك في الحس حتى يصير حسا لكان الكلام في الاثر الثاني كالكلام في الاثر الاول وكذلك الكلام الى ما لا نهاية له فعقله بان انه واجب الوجود عقل ما هو معقول له وكذلك كل مجرد عن المادة وكل ذلك هو الوجود المجرد عن المادة تعليق المعلوم بالحقيقة هو نفس الصورة المنتقشة في ذهنك فاما الشيء الذي تلك الصورة صورته فهو بالعرض معلوم فالمعلوم هو العلم والا كان يتسلسل الى ما لا نهاية له تعليق كل ما كان وجوده لذاته فوجوده معقوليته له وكل ما كان وجوده لغيره فوجوده معقوليته لغيره تعليق ولما كان واجب الوجود مبدا لجميع الموجودات على ترتيب الموجودات وكان عاقلا بالحقيقة لذاته كان عاقلا ايضا للوازمه لان ما يعقل شيئا بالحقيقة فانه يعقل لوازمه ووجود لوازمه ايضا هو معقوليتها فلا يجوز ان يقال انه عقلها فوجدت والا لانها وجدت فعقلها والا كان يلزم محالان احدهما انه يتسلسل الى ما لا نهاية والثاني فانه كان يسبق كل وجود لازم عقل له (او يسبق كل واجب الوجود)
وواجب الوجود لتلك اللوازم وجودها تعليق علة وجود لوازمه عقليته لها فيجب ان يكون معقولة له قبل وجودها فيجب ان لا يكون موجودة قبل معقوليتها له والا فيجب ان يكون موجودة حتى يعقلها تعليق ان فرضنا

ان تلك اللوازم يجب ان يكون وجودها غير معقوليتها ويجب ان يسبق كل وجود معقولية وكل معقولية وجود فيتسلسل فيبقى انما صارت موجودة لانه سبقها التعقل وانما عقلها لانه سبق عقليتها الوجود اذ كل ما ليس بموجود ليس بمعقول او كان يلزم ايضا محال اخر وهو انه انما صارت تلك اللوازم معقولة لانها موجودة وانما صارت موجودة لانها معقولة فيلزم ان يكون عقلها لانه عقلها كان يلزم ان يكون علة وجودها وجودها وعلة معقوليتها معقوليتها فكانت تصير معقولة لانها معقولة وموجودة لانها موجودة فاذن يجب ان يكون نفس وجود هذه اللوازم نفس معقوليتها كما ان نفس وجود الاول هي نفس معقوليته تعليق تلك اللوازم معقوليتها هي نفس وجودها اللازمة للاول ونعني باللوازم معلولاته تعليق الوجود وجودان عقلي وحسي والعقليات نفس معقوليتها وجودها ~~والحسيات نفس معقوليتها وجودها~~ والحسيات نفس محسوسيتها وجودها تعليق اللوازم هي الهيئات العلمية ولو انها كانت موجودة في ذهنك لم يكن وجودها في ذهنك غير معقوليتها فاذ قد صدرت عن واجب الوجود بذاته مجردة فوجودها معقوليتها وانها لو حصلت في ذهنك كان نفس وجودها عقليتك لها وما كان يجب ان يوجد اولا ثم يعقلها بل نفس وجودها في ذهنك نفس معقوليتها تعليق الحس نعني به الادراك الحسي والعقل نعني به الادراك العقلي اي انتقاش الصورة المعقولة في العقل وهو نفس الادراك كما ان انتقاش الصورة المحسوسة في الحس هو نفس الادراك فاذا تصور الشيء في العقل فنفس حصوله في العقل هو نفس العقل تعليق الادراك ليس هو انفعال بالمدرك لان المدرك لا يتغير في ذاته من حيث هو مدرك بل

يتغير احواله واحوال الكل تعليق الاول تع يعرف كل شي من ذاته لانه على ان يكون الموجودات علة لعلمه بل علمه علة لها مثلا ان يكون البناء مبدع في الذهن صورة بيت فيبنيه على ما في الذهن فلولا تلك الصورة المتصورة من البيت في الذهن لم يكن للبيت وجود فلم يكن صورة البيت علة لعلم البناء به بل الامر بالعكس وما كان بخلاف ذلك فانه كالسماء التي هي علة لعلمنا بها فان وجودها علة لعلمنا بها وقياس الموجودات الى علمه كقياس الموجودات التي نستنبطها بالافكار ثم نوجدها فان الصورة الموجودة من خارج علتها الصورة المبدعة في اذهاننا ولكن البارى تع لم يكن يحتاج معه الى استعمال الة واصلاح مادة بل كما يتصور يجب وجود الشيء بحسب المتصور واما نحن فنحتاج مع التصور الى استعمال الالات ونحتاج الى شوق الى تحصيل ذلك التصور وطلب لتحصيلها فالاول تع غني عن كل هذا وشبه طاعة المواد والموجودات لتصوره سبحانه وتع بان نتصور شيئا فاذا حصل منا الاجماع لطلبه انبعثت القوة التي في العضلات الى تحريك الالات من غير استعمال الة اخرى في تحريك الالات وهذا معنى قولكن فيكون

تعليق الله تع يوجد الشيء على ما يتمثله فيما يوجد في زمان يكون قد تصوره على انه يكون في زمان بعد زمان كذا مثال ذلك انه اذا علم ان الشمس كلما كانت في الحمل في درجة فانها ينتهي الى كذا في مدة كذا اي في زمان قدره كذا وتصوره للاشياء يكون على ما يكون الاشياء عليه في الوجود الا انه لا يكون حسيا مشارا اليه فانه يعلم الكسوف الذي يكون في غد لا حسيا مشارا اليه فانه يحدث ويتغير ولا يحدث علمه ولا يتغير بل يعرفه كليا باسبابه وعلله فانه يعلم انه يكون بعد زمان كذا او عند اجتماع كذا وكذا على وجه كلي باسبابه وعلله فتنفسخ وجود الاشياء هي معلوميتها له تعليق البارى تع يعقل ذاته لان

وجود

وجود ذاته له وكل ذات يعقل ذاته فتلك الذات حاصلة لها في ذاتها فالعاقل في ذاته هو ذاته لا غيرها وليس هناك اثنينية فان حقيقة الشي يكون واحدة لا تحصل مرتين وليس قولنا ان ذاته موجودة له وقولنا ان ذاته معقولة له يجعل الذات اثنين فان حقيقة لا يعرض لها مرة شي ومرة ليس ذلك الشي وهي حقيقة واحدة دائما فليس لكونها معقولة زيادة على كونها موجودة بل زيادة شرط على الوجود مطلقا وهو ان وجود ذاته التي له هي معقولة حاصلة في ذاته لا لغيره تعليق علم البارى تع ليس هو مثل علمنا فان العلم فينا بشيئين يوجب الكثرة وعلمه لا يوجب الكثرة فالذي يوجب الكثرة يسمى علما نفسانيا والذي لا يوجبه يسمى عقليا على ما يجي شرحه ومثال ذلك هو انه اذا كان رجل عاقل يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاما طويلا فياخذ العاقل في جواب تلك الكلمات فيعرض لنفسه اولا خاطر فيتيقن بذلك الخاطر انه يورد جواب جميع ما قاله من دون ان يخطر بباله تلك الاجوبة مفصلة ثم ياخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة ويعبر عن ذلك التفصيل بعبارات كثيرة وكلا العلمين علم بالفعل فان بالخاطر الاول يتيقن بانه اجوبة جميع ما قاله صاحبه وذلك التيقن هو بالفعل وكذلك الثاني هو علم بالفعل فالاول علم هو مبدا لما بعده وفاعل للعلم الثاني والثاني هو علم انفعالي والثاني يوجب الكثرة والاول لا يوجب الكثرة اذ العلم الاول له اضافة الى كل واحد من التفاصيل ثم الاضافة لا يوجب الكثرة على ان لكل تفصيل من تلك التفاصيل معقولا على الوجه الاول اعني معقولا كليا ينقسم الى تفاصيل اخرى كثيرة ومقاييس كثيرة فانه اذا كان قياس يجب تصحيح مقدماته باقيسة كثيرة اخرى

ولكل واحدة من هذه الجملة معقول كلي يصدر عنه تفصيل بحسبه فعلم
واجب الوجود يكون على الوجه الاول بل اشد بساطة وابلغ تجردا تعليق
التصور الذي يكون للنفس يكون له تفصيل وترتيب ونظم للالفاظ و
المعاني ومثاله كل انسان حيوان فان النفس يحصل في ذاتها معاني هذه
الالفاظ وكل معنى منها تعليق يكون كليا ويجوز ان يغير الترتيب حتى يكون
هذا الحيوان محمول على كل انسان والمعنى المعقول من هذا القول كل انسان
حيوان غير مختلف باختلاف الترتيبين تعليق ليس في وسع انفسنا وهي
مع البدن ان تعقل الاشياء معا دفعة واحدة تعليق كل معقول الاول
بسيط اي معلوم له بما له من اللوازم والملزومات الى اقصى الوجود تعليق
التصور البسيط العقلي هو ان لا يكون هناك تفصيل لكن يكون مبدأ له
للتفصيل والترتيب مثلا اذا عرفت ان الله تع ليس بجسم قبل ان تاخذ
في تفصيل البرهان عليه فانه لم يكن عندك اليقين بانه ليس بجسم لم يشتغل
بتفصيل البرهان عليه وربما يبرهن على هذا بالشكل الاول او بالثاني
او بالقياس الشرطي لكن ما لم يكن عندك مبدأ يصير به النفس خلاقا للبراهين
المفصلة لم يمكن النفس ان تاتي بالبرهان عليه وذلك المبدأ هو التصور
البسيط العقلي وهذا هو الملكة المستفادة من واهب الصور ويخرج
عقولنا من القوة الى الفعل تعليق لو كانت الصور والهيات محصورة مجموعة
حاضرة لنا لا نعرف النسب بينها من غير تكلف اعتبار تلك النسب وان كانت — لكنا
تلك النسبة في ذواتها غير متناهية ولكنا نعرف تلك الهيات والصور
التي هي متناهية مع النسب التي هي غير متناهية وكان يسقط ادراك العلم — بينها التي
لغير المتناهي فهكذا يجب ان نتصور علم الباري تع فانه يعلم الاشياء الغير

المتناهية

المتناهية لان الصور كلية متناهية والنسب بينها موجودة له معلومة
وان كانت في ذواتها غير متناهية وهو يعلمها كلها متناهية تعليق
الصور والهيات متناهية والنسب بينها غير متناهية فلا يصح ان
يوجد صورة واحدة مرارا كثيرة معلومة للاول تع بل يوجد الصور والهيات
عنده وهي متناهية معلومة اي موجودة عنده واذ هذه الصور يوجد
عنده فهي يجب وجودها النسب التي بينها وان كانت غير متناهية لان
تلك النسب ليست هيات توجد فلا يصح وجودها غير متناهية بل
يكون وجود هذه النسب له مع وجود هذه المناسبات من غير ان يحتاج في
الاعتبار اليها بل يكون معتبرة له فاذن النسب الغير المتناهية موجودة
في ذاته واذا كانت موجودة فهي معلومة له اذ نفس وجودها هي نفس
معلوميتها له وعلى هذا الوجه يكون علم الاول فقط اذن انه يعلم الاشياء
الغير المتناهية والغير المتناهية لا يحيط بها علم تعليق الابديات
وساير الموجودات في حالة واحدة لها احوال ونسب لبعضها الى بعض
وتلك النسب كلها موجودة معا للاول تع فهي معلومة له مثال تلك النسب
هو ان يكون اما نسبة اضافية او نسبة تضادية او نسبة علية ومعلولية
وكل واحدة من هذه النسب لا تتناهى ولها اعتبارات غير متناهية فكل
واحد من تلك الموجودات من الهيات والصور يكون علة للاخر ويكون معلولا
للاخر ويكون مضادا لشيء ويكون مضايفا لشيء ويكون له اضافة في اضافة
وتركيب اضافات في مع اضافة الى غير متناهية الا انها لما كانت الصور والهيات
متناهية وهو يعرفها متناهية وجب ان يعرف النسب التي بينها متناهية
وان كانت غير متناهية لان تلك الصور والهيات المتناهية موضوعة للاعتبارات

غير متناهية وتلك الاعتبارات تكون حاضرة له لا يحتاج الى اعتبارها
كما نحتاج نحن الى اعتبارها فانها اما ان يكون لنا الصور والهيئات
غير حاضرة لنا فنحتاج الى ان نطلبها والبحث عنها او تكون كل واحدة
منها حاضرة لنا فلا نعرف لوازمها والنسب التي بينها ولا نعلم انها
لازم ايش وملزوم ايش وعلة ايش ومعلول ايش ومضاد ايش و
مضايف ايش تعليق الاشخاص من حيث هي اشخاص لها معقول كلي
وانما يتكثر بسبب الاعراض والصور فالاشخاص متناهية والصور
والاعراض عند الاول تع متناهية والنسب بينها اي بين الاشخاص
وبين الصور والاعراض وان لم تكن متناهية فانها عنده متناهية
لانه اذا كانت الاشخاص والاعراض والصور عنده تع محصورة كانت
النسب بينها ايض عنده محصورة معلومة وهو يعرف كل واحد من الاشخاص
والاعراض والصور جملة واحدة ويكون كلها متباينة عنده تع باعراضها
وصورها فانا وانت متميزان عنده بصورنا واعراضنا ولواحقنا وكذلك
الكسوفات الجزئية كلها متميزة عنده بالعوارض كل واحد منها والازمنة
ايض متميزة عنده بصورها واعراضها فانه يعرف كل شيء على ما هو عليه
في الوجود كليا كان او جزئيا او سرمديا او زمانيا فانه اذا كان يعرف
الشيء بلوازمه والزمان من اللوازم فانه يعرف الاشياء مع ازمنتها تعليق
عندهم ان الغير المتناهي لا يحيط به علم وان الاول تع يحيط علمه بغير حركات
اهل الجنة وحاصل ذلك انه يعلم الاشياء الغير المتناهية متناهية وذلك
ان الجواهر والاعراض هي متناهية لكن النسب التي بينها غير متناهية اي
بين الجواهر والجواهر والاعراض وبين الاعراض والاعراض وهذه المناسبات

يمكن ان

يمكن ان نعتبرها غير متناهية فاما عنده فهي متناهية اذ قد
صح ان يوجد الجواهر والاعراض المتناهية في الاعيان فاذا وجدت
هذه الاشياء متناهية فلا يتوقف وجود النسب التي بينها الى
وقت فانه لا يصح ان يوجد شيء ولا يوجد لوازمه وهذه النسب التي
بين الجواهر والاعراض لوازم لها فما دامت الجواهر والاعراض بالقوة كانت
اللوازم بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المناسبات موجودة
بالفعل واذا كانت الجواهر والاعراض صادرة عنه فايضة عنه فيضانا
عقليا فالنسب التي بينها ايض موجودة فكما ان وجود الجواهر والاعراض
معقوليتها كذلك وجود تلك المناسبات معقوليتها فتلك المناسبات الغير
المتناهية هي موجودة بين موضوعات متناهية فالاشياء المتناهية
موضوعة لمناسبات غير متناهية وانت اذا نظرت الى اشياء متناهية
تحتاج الى ان تحصل المناسبات بينها في ذهنك فان ما في ذات الاشيا
تكون المناسبات التي بينها بالفعل خافية عنك بالفعل ولو كانت تلك
المناسبات بالفعل في ذات الاشياء في ذهنك لا تكون موجودة بالفعل
الاشيا بعد شيء والاول تع ليس يحتاج الى ان يجعل تلك المناسبات حتى
يكون في وقت عنده بالقوة اذ وجود تلك المناسبات هو نفس معقوليتها
له تعليق بيان ارادته هذه الموجودات كلها صادرة عن ذاته تع وهي مقتضى
ذاته فهي غير منافية له ولانه يعشق ذاته فهذه الاشياء كلها مرادة لاجل
ذاته فكونها مرادة له ليس هو لاجل غرض بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته
فليس يريد هذه الموجودات لانها هي بل لاجل ذاته ولانها مقتضى ذاته مثلا
لو كنت تعشق شيئا لكان جميع ما يصدر عنه معشوقا لك لاجل ذات ذلك

للشيء ونحن انما نريد الشيء لاجل شهوة او لذة لا لاجل ذات الشيء والمراد
ولو كانت الشهوة او اللذة او غيرهما من الاشياء شاعرة بذاتها وكان
مصدر الافعال عنها ذاتها لكانت مريدة لتلك الاشياء لذاتها ولانها صدور
صادرة عن ذاتها والارادة لا يكون الا للشاعر بذاته وكل ما يصدر عن
فاعل فانه اما ان يكون بالذات او بالعرض وما يكون بالذات يكون اما
طبيعيا واما اراديا وكل فعل يصدر عن علم فانه لا يكون بالطبع ولا
بالعرض فاذا يكون بالارادة وكل فعل يصدر عن فاعل والفاعل يعرف
صدوره عنه ويعرف انه فاعله فان ذلك الفعل صادر عن علمه وكل فعل صادر
عن ارادة فاما ان يكون مبدأ تلك الارادة علما او ظنا او تخيلا مثال
ما يصدر عن العلم فعل المهندس او الطبيب ومثال ما يصدر عن الظن
التحرز عما فيه خطر ومثال ما يصدر عن التخيل فاما ان يكون طلبا لشيء
يشبه شيئا عاليا او طلبا لشيء يشبه شيئا حسنا ليحصل المشابهة للامر العالي شيئاً
او الامر الحسن ولا يصح ان يكون فعل الواجب الوجود بحسب الظن
او بحسب التخيل فان كل ذلك يكون لغرض ويكون معه انفعال فان الغرض
يؤثر في ذي الغرض فانه ينفعل عنه وواجب الوجود بذاته واجب من جميع
جهاته فان حدث فيه غرض فلا يكون من جهة انفعال عن الغرض واجب
الوجود بذاته فاذن يجب ان يكون ارادته علما والاولى بنا ان نفصل ههنا امر علميه
الارادة نحن اذا اردنا شيئا فانا نتصور ذلك الشيء تصورا ظنيا او تخيليا او
علميا ان ذلك الشيء المتصور موافق والموافق هو ان يكون حسنا او نافعا ثم
تتبع هذا التصور والاعتقاد شوقا اليه والى تحصيله فاذا قوي الشوق في
الاجماع حركت القوة التي في العضلات الالية الى تحصيله ولهذا السبب يكون

افعالنا

افعالنا تابعة للغرض وقد بينا ان واجب الوجود تام بل فوق التمام فلا التمام
يصح ان يكون فعله لغرض فلا يصح ان نعلم الاشياء هو موافق له
فيشتاقه ثم يحصله فاذا ارادته من جهة العلم ان نعلم ان ذلك الشيء في
نفسه خير وحسن ووجود ذلك يجب ان يكون على الوجه الفلاني حتى يكون
وجودا فاضلا وكون ذلك الشيء خير من لا كونه فلا يحتاج بعد هذا العلم
الى ارادة اخرى ليكون الشيء موجودا بل نفس علمه بنظام العالم الممكنة الاشياء
على الترتيب الفاضل هو سبب موجب لوجود تلك الاشياء على النظام
الموجود والترتيب الفاضل بالجملة فلوازم ذاته اعني المعلومات ليس منافية
لعلمها ثم رضي بها بل لما كان صدورها عن مقتضى ذاته كان نفس صدورها
نفس رضاه بها فاذا لم يكن صدورها عنه منافيا لذاته بل مناسبا لذات
الفاعل وكل ما كان غير مناف وكان مع ذلك يعلم الفاعل انه فاعله فهو
مرادة لانه مناسب له فمعلولات هذه المعلومات صدرت عن فيض ذات
واجب الوجود بذاته المعشوق له مع علمه بانه فاعله وعلتها وكل ما
صدر عن شيء على هذه الصفة فهو غير مناف لذلك الفاعل وكل فعل
يصدر عن فاعل وهو غير مناف له فهو مراده فاذا الاشياء كلها مراده لواجب
الوجود وهذا المراد هو المراد الخالي عن الغرض في رضاه لصدور تلك
الاشياء عنه انه مقتضى ذاته المعشوق له فيكون رضاه بتلك الاشياء
لاجل ذاته فيكون الغاية في فعله ذاته ومثال هذا اذا احببت شيئا لاجل
انسان كان المحبوب بالحقيقة ذلك الانسان فكذلك المعشوق المطلق هو ذاته
ومثال الارادة فينا نحن انا نريد اشياء ونشتاقها لانا نحتاج اليها وواجب
الوجود يريدها على الوجه الذي ذكرنا ولكنه لا يشتاق اليها لانه غني عنه

فالغرض لا يكون الا مع الشوق فانه متى لم تطلب شيئا لا نشتهيه و
حيث لا يكون الشوق لا يكون الغرض فليس هناك غرض في تحصيل
المقصود ولا غرض فيما يتبع تحصيله اذ تحصيل هذا الشيء غرض وما
يتبع ذلك التحصيل من النفع غرض ايضا والغاية قد يكون نفس الفعل
وقد يكون نفعا تابعا للفعل مثلا كالمشي قد يكون غاية وقد يكون
الارتياض غاية وكذلك البناء قد يكون غرضا وقد يكون الاستكنان
به غرضا ولو ان انسانا عرف ان الكمال الذي هو حقيقة واجب الوجود
ثم كان ينظم الاحوال التي بعده على مثاله حتى كانت الاحوال على غاية
النظام لكان الغرض بالحقيقة واجب الوجود بذاته الذي هو الكمال
فان كان واجب الوجود بذاته هو الفاعل وهو ايضا غاية وغرض وكذا الغاية هي الغرض
لو عرفنا مثلا الكمال في بناء بيته ثم رتبنا الامور لكن البناء على مقتضى
ذلك الكمال كان الغرض ذلك الكمال فاذا كان ذلك الكمال هو الفاعل كان
الفاعل والغرض واحدا ومثال هذه الارادة فينا انا اذا تصورنا شيئا
وعرفنا انه نافع او صواب حرك هذا الاعتقاد والتصور القوة الشوقية
ان كان هناك مرجح ولم يكن هناك مانع فلا يكون بين التصور والاعتقاد
المذكورين وبين حركة القوة الشوقية ارادة اخرى الا نعني هذا
الاعتقاد فكذلك ارادة واجب الوجود فان نفس معقوليته الاشياء على
الوجه الذي اومأنا اليه هي علة وجود الاشياء اذ ليس يحتاج الى الشوق
الى ما يفعله وطلب لحصوله ونحن انما نحتاج الى القوة الشوقية ونحتاج
في ارادتنا الى الشوق ليطلب بالآلات ما هو موافق لنا فان فعل الآلات
يتبع شوقا ليستعملها وهناك ليس يحتاج الى هذا الشوق واستعمال الآلات

فليس

فليس هناك الا العلم المطلق بنظام الموجودات على افضل الوجوه
التي يجب ان يكون عليها الموجودات وعلمه بافضل الوجوه التي يجب
ان يكون عليها الموجودات وعلمه بحسن الترتيبات وهذا هو الغاية
بعينها فانا لو رتبنا امرا موجودا لكنا نعقل اولا النظام الفاضل ثم
ترتيب الموجودات التي كنا نريد ايجادها بحسب ذلك النظام الافضل
وبمقتضاه فاذا كان النظام والكمال نفس الفاعل ثم كان يصدر
الموجودات عن مقتضاه كانت العناية حاصلة هناك وهي نفس الارادة
والارادة نفس العلم والسبب في ذلك ان الفاعل والغاية شيء واحد والعناية
هي ان يعقل الواجب الوجود بذاته ان الانسان كيف يجب ان يكون اعضاؤه
والسماء كيف يجب ان يكون حركتها ليكونا فاضلين ويكون نظام الخير
فيهما موجودا من دون ان يتبع هذا العلم شوق او غرض آخر او طلب
سوى علمه بما ذكرناه مع موافقة معلومه لذاته المعشوقة له لا يحتاج الى
شيء آخر وبالجملة النظر الى اسفل اعني لو خلق الخلق طالبا لغرض اعني
ان يكون الغرض الخلق والكمالات الموجودة في الخلق اعني ما يتبع الخلق
طلب كمال لم يكن لو لم يخلق وهذا لا يليق بما هو واجب الوجود من جميع
جهاته فان قال قائل انا قد نفعل افعالا بلا غرض ولا يكون لنا فيه نفع
كالاحسان الى الانسان من دون ان يكون لنا فيه فائدة فكذلك يصح
ان يكون واجب الوجود يخلق الخلق لاجل الخلق لا لغرض آخر يتبع الخلق
كما يحسن الى الانسان ما قلنا ان مثل هذا الفعل لا يخلو عن غرض فانا نريد
الخير بالغير ليكون لنا اسم حسن او ثواب او شيء هو اولى بان يكون
لنا من ان لا يكون يحسن بطلبه اختيارنا اذ قد يكون فعلنا امرا واجبا

وفعل الواجب فضيلة او منفعة او محمدة ان لم يفعل ذلك الواجب لم يكن
لنا ما نتبعه من هذه الاشياء وعلى كل حال فالغرض فايدة وقد بينا ان
الغرض هو السبب في ان يصير الفاعل فاعلا بعد ان لم يكن فلا يجوز ان يكون
لواجب الوجود بذاته الذي هو تام امر يجعله على صفة لم يكن عليها فانه
يكون ناقصا من تلك الجهة وتلك الصفة اما ان يكون فضيلة او نقصانا
وعلى جميع الاحوال فان ذلك لا يليق لا النقصان ولا التكميل وقد عرفت
ارادة واجب الوجود بذاته وانها بعينها علمه وهي بعينها عناية فان
هذه الارادة غير حادثة وبينا ان لنا ايضا ارادة على هذا الوجه تعليق
الارادة هي علمه بما عليه الوجود وكونه غير مناف لذاته تعليق الفيض
فعل فاعل دايم الفعل ولا يكون فعله بسبب دعاه الى ذلك ولا الغرض الا
نفس الفعل تعليق ارادته ليس لها داع كارادتنا فان ارادته علمه ولكن
باعتبار واعتبار تعليق الفرق بين الارادة والغرض وبين الغرض والداعي
ان الغرض هو الغاية التي توجب الفعل وكذلك الداعي والارادة لا توجب
ذلك فالغرض هو ارادة جازمة تعليق الارادة فينا لا تكون لذاتنا بل
خارجة عنا وواردة علينا من خارج وكذلك جميع افعالنا لا تكون لنا
لذواتنا بل واردة علينا من خارج واذا كان كذلك فجميع ما يكون لنا من ارادة
ومشية وفعل وادراك عقلي وحركة تكون بالقوة لا بالفعل وتحتاج الى
سبب معين مخصص يرجح احد الطرفين الى الفعل ويكون شوق ذلك
المعين المخصص بالتقديرات فيكون جميع افعالنا بعده تعليق نحن
اذا اردنا شيئا فانما يكون لنا تلك الارادة بعد ان نتصور الشيء الملايم لنا
فنتعقل عند اي نلتذ به فينبعث منه ارادة له او شهوة ثم ينبعث منا ارادة

اخرى

اخرى لتحصيله فيكون الارادة واردة علينا من خارج ويكون لها سبب
وارادة الباري تعالى لا يكون له سبب لانه لا ينفعل عن شيء فلا يكون له
غرض في شيء بل يكون السبب في ارادته ذاته ولا يكون فيه امكان ارادة
او امكان مشية تعليق الموجودات الصادرة عن الاول تعالى ليس انتظامها
لان المقصود منها هو النظام بل انما لها النظام لانها مراد الاول تعالى وهو
نفس النظام تعليق الافعال الصادرة عن الاوايل لا يصدر عنها
لاغراض لها كما يصدر عنا افعالنا لاغراضنا بل يصدر عنها لوجودها
ولان وجودها وجود مقتضى ان يكون عنها هذه الموجودات فهذه الموجودات
موجودة عن وجودها لا ان ذلك الوجود لها لاشي آخر فالذات هي
الغاية تعليق يجب ان يكون في الوجود وجود بالذات وفي الاختيار
اختيار بالذات وفي القدرة قدرة بالذات وفي الارادة ارادة بالذات
حتى يصح ان يكون هذه الاشياء لا بالذات في شيء ومعناه انه يجب
ان يكون واجب الوجود وجودا بالذات ومختارا بالذات وقادرا بالذات
ومريدا بالذات حتى يصح هذه الاشياء لا بالذات في غيره تعليق معنى
واجب الوجود بالذات انه نفس الواجبية وان وجوده بالذات وان بذاته
كان صفة من صفاته بالفعل ليس فيها قوة ولا امكان ولا استعداد
فاذا قلنا انه مختار وانه قادر فانما نعني به انه بالفعل كذلك لم يزل
ولا يزال ولا نعني به ما يتعارف في الناس منهما فان المختار في العرف هو
ما يكون بالقوة وانه محتاج الى مرجح يخرج اختياره الى الفعل اما داع
يدعوه الى ذلك من ذاته او من خارج فيكون المختار منا مختارا في حكم
مضطر والاول تعالى في اختياره لم يدعه داع الى ذلك غير ذاته وخيريته فلم يكن

ثم صار مختارا بالفعل صح

مختارا بالقوة بل لم يزل كان مختارا بالفعل ومعناه انه لم يختر غير
ما فعله وانما فعله لذاته وخيرية ذاته لا لداع آخر ولم يكن هناك
قوتان متنازعتان كما فينا يطاوع احديهما ثم صار اختياره له
الفعل بها ولكن يعني قولنا انه قادر انه بالفعل لكن لم يزل ولا يزال
ولا نعني به ما يتعارف الجمهور في القادر منا فان القدرة فينا قوة
فانه لا يمكن ان يصدر عن قدرتنا شيء ما لم يرجح مرجحا فان لنا قدرة
على الضدين فلو كان يصح صدور الفعل عن قدره لصح صدور الفعلين
معا من انسان واحد في حالة واحدة فالقدرة فينا بالقوة والاول تع
بري من القوة واذا وصف بالقدرة فانه يوصف بالفعل دائما ونحن
اذا حققنا معنى القدرة فينا كان معناها انا نشتهي شيئا ولم يكن مانع
فعلناه لكن قولنا نشتهي شيئا ليس هو ايض بالفعل فانا ايض قادرون على
المشية على الوجه الذي ذكرناه فيكون المشية فينا ايض بالقوة وكان
القدرة فينا ايض تارة تكون في النفس وتارة في الاعضاء والقدرة في
النفس هي على المشية وفي الاعضاء على التحريك فلو وصف الاول تعالى
بالقدرة على الوجه المتعارف لوجب ان يكون فعله بالقوة ولكان يبقى
هناك شيء لم يخرج الى الفعل فلا يكون تاما وعلى الجملة فان القوة
والامكان في الماديات والاول عز مجده هو فعل على الاطلاق فكيف
يكون قوة والعقول الفعالة هي مثل الاول تع في الاختيار والقدرة
وذلك لانها ليست يطلب خيرا مظنونا بل خيرا حقيقيا ولا ينازع هذا
الطلب فيها طلبا آخر كما فينا اذ ليس فيها قوتان ويكون في وجه التشارك
من قبلها فعل الاول ومجده من حيث انه بحاله يصدر عنه هذه الافعال

مجرد

ومجرد هذه العقول فانها يتوخى ان يكون افعالها مثل فعل الاول وقد قيل
ان الانسان مضطر في صورة مختار ومعناه ان المختار فينا ما لا يخلو في
اختياره من داع يدعوه الى فعل ذلك فان كان الداعي الذي هو الغاية موافقا
للقوى القوية فينا قيل ان فلان مختار فيما يفعله وربما يكون ذلك الداعي من
جهة انسان آخر وفي حالة اخرى لا يوافقنا فيها ذلك الداعي فيكون
صدور الفعل منا بحسبه على سبيل الاكراه فاذا كان الداعي ذاتيا كان مختارا
بحسبه فالمختار بالحقيقة هو الذي لا يدعوه داع الى فعل ما يفعله ونحن
اذا قلنا فلان يفعل كذا مختارا كان معناه ان داعيه ذاته واذا قلنا انه
يفعله مكرها كان داعيه غيره والداعي اذا لم يكن غيره كان الفاعل فيما
يفعله مختارا واذا كان الداعي غيره كان الفاعل فيما يفعله غير مختار ويكون
عنده ان ذلك الداعي غاية وخير اما بحسب الوهم او بحسب العقل فاذا
كان الداعي غيره كان فعله وان كان فيه صلاح الفاعل صادرا عنه
على سبيل الكره فالاول تع لما كان هو الخير كان صدور الاشياء عنه صدور
ما لو صدر عن غيره كان نطلبه فيه الخير فلما لم يختلف فيه الغاية والفاعل
وكان صدور هذه الاشياء عنه لا لغاية خارجة عن ذاته كان بالحقيقة
هو المختار وانما لا يصح فينا الاختيار الحقيقي لان فينا قوتين قوة تطلب بها
شيئا خلاف ما يخبر عليه وقوة يجادل ضد صدور ذلك والاول تع ليس
فيه هذا لان صدور الاشياء عن ذاته هو بحسب خيريته وتلك الاشياء غير
منافية لذاته فلا يكون هناك تنازع في الارادة تعليق الشيء قد يريده
الانسان فيكون ملائما فيصير مرادا ومشتاقا اليه وقد يصدر عن الشيء فعل
فيكون ذلك الصادر من مقتضى ذاته اي لا يكون صادرا عنه عن قسر وقهر

يكون ذلك الصادر محبوبا لان ذلك الشيء محبوب و ذلك كمن يحب انسانا
فيكون جميع افعاله محبوبا ايض وكما يحب كل انسان فعل نفسه لان كل
احد يعشق ذاته فلا يكون محبته لافعاله لانه ملايم له بل لانه فعله و
لانه صادر عن ذاته ولعل كون افعاله محبوبا اليه هو نفس صدورها عنه
تعليق فعل كل احد يكون محبوبا اليه لذيذا لديه و ان لم يكن بالحقيقة لذيذا
تعليق الله تع خلق هذا العالم مختارا فانه ان لم يقل انه كان مختارا كان
ذلك منه عن غير رضى به و ليس المختار اذا اختار الصلاح ففعله يلزم ان
يختار مقابله ايض فيفعله و اذا لم يفعل مقابله لم يكن مختارا بل الاختيار
يكون بحسب الدواعي وذاته دعاه الى الصلاح فاختاره تعليق هو عاشق
لذاته وذاته مبدء كل نظام الخير فيكون نظام الخير معشوقا له بالقصد
الثاني تعليق الخير بالحقيقة هو كمال الوجود و هو واجب الوجود بالحقيقة
والشر عدم ذلك الكمال تعليق الاشياء النافعة لنا قد نسميها خيرات و
ليست هي بالحقيقة خيرات تعليق النظام الحقيقي والخير المحض هو ذات
الباري تع ونظام العالم وخيره صادران عن ذاته وكل ما يصدر عن ذاته
اذ هو نظام و خير يوجد مقترنا بنظام يليق به و خير يليق به اذ الغاية
في الخلق هي ذاته و هذا النظام والخير في كل شيء ظاهر اذ كل شيء صادر
عنه لكنه في كل واحد من الاشياء غير ما في الآخر كالخير الذي في الصلوة غير
الذي في الصوم تعليق ذات الباري خير محض وهو يعقل ذاته و يعقل انه
يصدر عنه هذه الاشياء فيعرف خيريتها ووجه الحكمة فيها تعليق التشبه
بالباري تع في تحري الخيرات يوجد عن الشيء شيء يكون الخير والفايدة من
لوازمه قصدا على منها تعليق نحن اذا فعلنا فعلا و توخينا به الخير الذي في

ذواتنا

١٤٨
١٤٧

ذواتنا فذلك الفعل يكون فيه خير لانه تابع لخيرية ذاتنا ويكون الخير فيه
بحسب ذلك الشيء المنفعل وعلى ما يليق به فيكون هذا الخير بالقصد الثاني
و بالقصد الاول انما يكون الخير الذي في ذواتنا تعليق اختلاف الافعال
يكون باختلاف الاغراض والغرض في النفوس السماوية واحد فلذلك
لا يختلف حركاتها والغرض هو التشبه بالاول تع فيكون ابدا على نظام
واحد ونهج واحد تعليق لا لمية لفعل الباري تع لان فعله لذاته لا لداع
دعاه الى ذلك تعليق قوله تبارك وتع هو الاول والآخر لانه هو الفاعل
و هو الغاية فغايته ذاته ولانه يحصل كل شيء عنه ويرجع اليه تعليق
العلم في الاول نفس الارادة لان هذه المعلومات مقتضى ذاته وهذا
المعنى هو معنى الارادة وهذه الموجودات على ما هي عليه موجودة
مقتضى ذاته وذاته مقتضى الصلاح ونظام الخير في الكل فهي غير
منافية لذاته فهذه الاشياء مرادة فلو كانت منافية لذاته لما اوجدها
واذا لم يكن منافية له فهي على مقتضى ذاته فهي مرادة والارادة فينا
في مثال البناء هو انا لا نريد الا بعد ان يشتاق نفسنا الى عمل ذلك البناء
و في الاول تع لا يصح ان يشوقه شيء الى ايجاد ما هو معلوم له فعلمه
مرادة وكثير مما نعلمه ولا نريده اذ لا يكون لارادتنا لذلك المعلوم داع
او شوق والارادة فينا يحصل من تخيل يتبعه اجماع او حركة نحوه فالارادة
بعينها غير القدرة لانه لو كان يصح فينا ان تكون الصورة المعلومة علة
لوجود البناء لكان نفس وجودها قدرة فينا لان معنى القدرة فينا
هو ان نقدر على ايجاد ما علمناه وذلك فينا يتعلق بالقوة المحركة
وبالالات المحركة واذا كان ذلك غير جائز في الاول تع اعنى ان يحرك شيئا او

يستعمل آلة كان المعلوم كافيا في ان يوجد فيه ما هو معلوم لراد
هو سبب لفعل لا بقوة اخرى يفعل بها وذلك بعينه هو الحيوة لان معنى
الحيوة هو الدراكة الفعالة ولما كان معلومه قدرته وكان ذلك بذاته
صح ان يقع عليه اسم الحيوة الا ان اعتبار هذه الاشياء فيه تختلف فان
كونه عالما يكون بسلب المادة عنه فحسب وكونه حيا يكون بالسلب و
باضافته الى الموجودات فانه باضافته الى الكل يكون حيا في العلم يسلب
عنه المادة وفي الحيوة يسلب عنه المادة ويضاف الى الموجودات حتى يصح
الحيوة تعليق في بعض صفاته يسلب عنه اشياء وفي بعضها يضاف
الاشياء وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعا تعليق الحي هو الدراك
الفعال ولما كان علمه سببا لوجود الاشياء وكان عالما بذاته كان من
حيث هو عالم فاعلا فكان من حيث هو عالم حيا اذ لا يحتاج الى شيء آخر به
يفعل كما لو كان علمنا يكفي في ان نفعل شيئا لم نحتج معه الى قوة اخرى بها
نفعل بل كنا من حيث كنا عالمين فاعلين ولكنا احياء من حيث نحن و
عالمون تعليق الغاية صدور الخير عنه لذاته لا لغرض خارج عن ذاته ولا
ارادة يكون له متجددة فذاته غاية واذا كان ذاته غاية ومعشوقة و
ذاته مبدأ الموجودات فغايته بما تابعة لغايته بذاته وايضا اذا كان مطلوبه
الخير والخير ذاته هو غايته هو مبدأ لما سواه فعلمه بذاته انه خير مبدأ
لهذه الاشياء عناية له بها ولو لم يكن عاقلا لذاته وعاقلا لان ذاته مبدأ
لما سواه لما يصدر عن ذاته على التدبير والنظام وكذا لو لم يكن عاشقا
لذاته لكان ما يصدر عنه غير منتظم لانه يكون كارها له غير مريد له وليست
الارادة في حق الاول الا ان الموجودات عنه غير منافية لذاته ولما كان عاشقا لذاته

وكانت

وكانت الاشياء صادرة عن ذات هذه صفتها اي معشوقة فانه يلزم
ان يكون ما يصدر عنه مفيا به لانه عاشق ذاته ومريد الخير له تعليق العناية
هو ان يوجد كل شيء على ابلغ ما يمكن فيه من النظام تعليق يكفي في عنايته
بالاشياء وجودها عنه فعنايته بالاشياء هو حقيقته اذ هي عناية بذاته
وعناية الكواكب والافلاك بالكائنات هي من طلبها الخير لذاتها بما تتشبه
بالاول لان ذواتها خيرة وطالبة الخير فجميع ما يصدر عنها يجب ان يكون خيرا
ويكون في نظام الخير تعليق كما ان وجوده يظهر في كل شيء فيجب ان يظهر
في كل شيء وجوده على صفة وجوده وهو انه خير تعليق العناية هي ان الاول
خير عاقل لذاته عاشق لذاته مبدأ لغيره فهو مطلوب بحد ذاته وكل ما
يصدر عنه يكون المطلوب فيه الخير الذي هو ذاته وكل هذه الصفات
ما لم يعتبر فيها هذه الاعتبارات واحدة وكل من يحب لشيء فانه يطلب
الخير له فالاول تع فاذا كان عاشقا لذاته لانه خير وذاته المعشوق
مبدأ الموجودات فانها يصدر عنه منتظمة على احسن النظام تعليق
الفاعل قد يكون بالقوة فاعلا ثم يصير بالفعل فاعلا كالكاتب لم يكتب
ثم صار يكتب وكان خروجه الى الفعل بسبب فلو كان الفاعل الاول تع
فاعلا على هذه الصورة لم يكن لذاته فاعلا وكان خروجه الى الفعل
بسبب ولا يتغير هذا الحكم في الارادة وغير الارادة فانه لو كان علة الارادة
مرض لذاته وجب ان يكون ابدا وان كانت ارادة لحصول غرض حصل — موجدا صح
بعد ان لم يكن كان ذلك الغرض صيره فاعلا فان الغاية يجعل الفاعل
فاعلا بعد ان لم يكن فاعلا فاذن هو فاعل لذاته وخالق لذاته تعليق
الخالق من لوازم واجب الوجود بذاته كالوحدانية والعلم تعليق في بيان

فلو قدرتنا كما ان البارى تع اللاول اذا تمثل تبع ذلك التمثل الوجود كذلك نحن
اذا تمثلنا تبعه الشوق فاذا اشتقنا تبعه لتحصيل الشئ حركة الاعضاء
واعلم ان القدرة هي ان يكون الفعل متعلقا بمشيئة من غير ان يعتبر
معها شئ آخر والقدرة فيه عند علمه فانه اذا علم وتمثل فقد وجب وجود
الشئ والقدرة فينا عند المبدا المحرك وهي القوة المحركة لا القوة العاملة
والقدرة فيه خالية عن الامكان وهو صدور الفعل عنه بارادته فحسب
من غير ان يعتبر معها وجوب مشيئة احد الجانبين لا انه اراد ولا انه لم يرد
وليس هو مثل القدرة التي فينا فان القدرة فينا هي بعينها القوة وهي
في الفعل فقط فانه ان لم يعتبر على هذا الوجه كان فيه امكان وواجب
الوجود منزه عن ذلك وكذلك ان لم يعتبر ان قدرته هي بعينها ارادته
وعلمه كان في صفاته تكثر فيجب ان يكون مرجعها الى العلم كما كان مرجع
ارادته الى علمه والارادة فينا تابعة لغرض حتى لم يكن لغرض البتة عن ذاته و
الارادة فينا تختلف لان الاغراض فينا تختلف وفي الابديات والكواكب
لا تختلف الاغراض فلا تختلف الارادات وكان افعالها الصادرة عنها
صادرة عن طبع لعدم الاختلاف فيها وكذلك القدرة فيه مخالفة لقدرتنا
فانها فيه بغير امكان وفينا بامكان وارادة الشئ فينا غير تحصيله فان
ارادة الشئ بالحقيقة تصوره مع موافقته لمتصوره فاذا تصور لنا معنى ثم
اردنا تحصيله كان تصوره لنا غير ارادتنا له لكنا بعد ذلك نريد تحصيله
والجمهور غافلون عن ذلك والمشهور عندهم ان القادر هو من اذا شاء
فعل واذا لم يشأ لم يفعل الا من يريد فيفعل او لا يريد فلا يفعل دائما فان
ههنا اشياء نتنزه بها عن نفوسنا ان الخالق لا يريدها قط ولا يفعلها وهو

فيه ص

لعله بعض الطباع

تصوّرنا له

مع ذلك

مع ذلك قادر على فعلها مثل الظلم فاذن الشرط في القدرة قضية في
شرطية هو انه اذا شاء فعل واذا لم يشأ لم يفعل والشرطية لا يتعلق
صحتها بان يكون جزءاها صادقين فانه يصح ان تكون جزءاها كاذبين
مثاله لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك في الهواء وهو القضية صحيحة
مع كذب مقدمها وتاليها ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي
صادقا مع صحة القضية كما في لو كان الانسان طيارا لكان حيوانا فاذن
ليس يلزم من قولنا ان شاء فعل انه يشاء حتى يصح هذه القضية وهو انه
ان شاء فعل ولم يصح بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء
وحقانه لو كان جائزا ان يشاء والقدرة لا تجب ان يتعلق بالمشيئة الا ان مشيئته
الاولى تع يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك دواع مختلفة ولا
قسر ولا تغير بل هناك وجوب فقط وهو يفعل اذا شاء واما المشيئة فينا
فبالامكان والقدرة فينا هي القوة والقوة ما لم يرجح احد الطرفين
مرجح لم يكن اولى من الطرف الاخر فلا بد في قدرتنا من وارد علينا من
خارج ويكون ذلك الوارد هو المعين للفعل ويكون بالتقدير من الله فيكون
التقدير شوق ذلك المعين والوارد علينا من خارج هو كالداعي في
الارادات من البشر وغيره ولا يخ قدرتنا من امكان فيكون افعالنا كلها
بتقدير ويكون افعالنا كلها بالجبر فانه ما لم يرجح قوتنا وارد من خارج
لم يصح الفعل ويكون بتقدير الله تع لان التقدير من الله تع هو شوق ذلك
المعين والمخصص وصدور الاشياء عن ذاته لا لغرض فهو رضاه لا انها
يصدر عنه ثم يرضى بصدورها عنه والقدرة فيه يستحيل ان يكون بالامكان
فهو اذا فعل فقد شاء واذا لم يفعل فانه لم يشأ ليتم الفعل والقدرة تعليق

القدرة هي ان يصدر عن الشيء فعل بمشيته وانت قد عرفت ان الفعل
الصادر عن الاول تع صادر عنه بارادة فيكون قد فعل لانه شاء فلو
لم يشا لم يفعل ولكنه لا يلزم انه لا يشاء لان الشرطية لا يتعلق صحتها
بصدق جزئيها فاذ قد فعل فقد شاء وما لم يفعل فلانه لم يشا ولا تغير
الحكم في ان الشيء قادر اذ القدرة يتعلق بالمشية سواء كانت المشية
يصح عليها التغير او لا يصح عليه التغير تعليق الاول لا يتكثر لاجل تكثر
صفاته لان كل واحد من صفاته اذا حقق يكون الصفة الاخرى بالقياس
اليه فيكون قدرته حيوته وحيوته قدرته ويكونان واحدة فهو حي
من حيث هو قادر وقادر من حيث هو حي وكذلك سائر صفاته تعليق
المعتزلة يظنون انهم قد اثبتوا اولا انه ليس بجسم وليس الامر على ذلك فان
براهينهم خيلت لهم انه ليس بجسم ثم لما جاوزوا الى تفصيل احواله شبهوا احواله
وافعاله باحوال الانسان والسبب في ذلك انهم لم يعرفوا خواص ما ليس
بجسم وكانوا يثبتونها له بل اثبتوا له احوالا تبعوا فيه الوهم بواسطة
المحسوسات ثم قاسوا اليه احوال المحسوسات فلم يقدروا على ان يوفي حقه
في المجد والعلو وحسبوا انه اذا بري عن الافعال الانسانية والقدرة الانسانية
والارادة الانسانية والاختيار الانسانية كان نقصانا ولم يعلموا ان
هذه الاحوال التي لنا هي نقصانات ولم يعرفوا ايضا الكمال الحقيقي فغاية
امرهم انهم نفوا عنه احوال الجمادات واثبتوا له احوال الانسان والاحوال
الجسمانية والافعال التي يصدر عن الجسماني لا يخلو من نقصانات كثيرة
بالقياس الى الكمال المطلق وهم قاسوا احوال الاول تع باحوال الانسان
لانهم لم يعرفوا العقليات وذات الاول تع واثبتوا له صفات هي في الانسان

فضايل

فضايل وكمالات كالعلم والحكمة والسمع والبصر وانما اثبتوها له
هربا من نقصان الا انهم لما راوا ان الانسان مع هذه الفضايل ناقصا
وهي له من خارج ومكتسبة قالوا هي له من ذاته وانها صفات له ولم
يعلموا ان ذاته فعال للاشياء بانيته وانه ارفع مما ذهبوا اليه تعليق
واذا وصف الاول تع بانه قادر على ما يقولونه وهو انه ما يصح ان
يصدر عنه الفعل وانه اذا شاء فعل فقد شبهوه في هذه القدرة والمشية
بالانسان اذ هو قادر على ان يفعل اذا شاء ومعناه انه
يفعل بسبب داع يدعوه اليه وانه يفعل اذا كان له سبب مرجح ولا يخرج
البتة عن القوة فلا يكون بالفعل قادرا ولا يغني عنهم قولهم انه قادر
لذاته لا بقدرة فليس معنى القادر عندهم الا ما ذكروا واذا كان الاول تع
واجبا بذاته وجعل القدرة له بالامكان فقد صار شيء واحد واجبا
وممكنا ويكون الامكان صفة لواجب الوجود بذاته وهذا مح فيجب ان
يكون كل شيء منه واجبا بالفعل لانه واجب الوجود بذاته ونحن انما
نعني بقولنا انه قادر بالفعل ان قدرته علمه فهو من حيث هو قادر عالم
اي علمه سبب لصدور الفعل عنه وليس قدرته بسبب داع يدعوه
اليه فقدرته علمه ومعنى القادر عندهم هو ما يجوز ان يصدر عنه
الفعل تعليق عند المعتزلة ان الاختيار يكون بداع او سبب والاختيار
بالداعي [illegible] اضطرار واختيار الباري وفعله ليس بداع تعليق الوجود
من لوازم الماهيات لا من مقوماتها لكن الحكم في الاول تع الذي لا ماهية
له غير الانية يشبه ان يكون الوجود حقيقته اذا كان على صفة وتلك
الصفة هي تاكد الوجود وليس تاكد الوجود وجودا يخصص بالتاكيد

بل هو معنى لا اسم له يعبر عنه بتاكيد الوجود ويشبه ان يكون اولى ما يق
فيه ان حقيقة الواجبية على الاطلاق لا الواجبية بالمعنى العام ومعناه
انه يجب له الوجود وقد يعبر عن القوى باللوازم اذ ليس يوجد حقيقة
كل قوة ولو كان يعرف حقيقة الاول تع لكان وجوب الوجود شرح
اسم تلك الحقيقة **تعليق** قوم من اصحاب النظر سلكوا الطريق الى معرفة
الاول من المعلولات فقالوا ان الاجسام لا ينفك عن الاعراض و
الاعراض محدثة فهي اذن محدثة وقالوا كل جسم محدث ولا يصح ان
يكون الاول تع جسما وهذه الحجة مع اختلالها وفساد مقدماتها غير
مرتضاة في معرفة الحقيقة في نفسها لكن من حيث السلوك الا ترى ان المحقق سلكوا مصطفاة
الى معرفة الواجب الوجود بذاته وانه ليس بجسم مسلكا اخر وهو انهم
قالوا ان واجب الوجود بذاته لا ماهية له وكل جسم فله ماهية فالوجود خارج
عنه فواجب الوجود ليس بجسم وقالت الفرقة المتقدمة في بيان التوحيد
بمسئلة التمانع اي لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهي مع سخافتها
غير مؤدية الى الحقيقة المط كما يجب وانما الطريق الحق هو ان يق ان واجب
الوجود بذاته لا يصح ان يكون له علة وكل معنى متكثر اشخاصه فانه متكثر
بعلة وساير ما قيل في بيان ذلك من انه لا يصح ان يتكثر انواعه فكل هذه
البيانات مبنية على مقدمات اولية عقلية غير ملتفت فيها الا المحسوس
والى المعلولات **تعليق** لا يصح في واجب الوجود الاثنينية فانه لا ينقسم
لان معنى الاحدي الذات لا ينقسم بذاته فان انقسم هذا المعنى وهو
وجوب الوجود فاما ان يكون واجبا فيه او ممكنا ان ينقسم اثنين وكلا
الوجهين مح في واجب الوجود فانه غير واجب فيه ان ينقسم اثنين لانه لو

واجب ولا علة له في وجوده فهو احدي الذات والامكان فيه ابعد **تعليق**
كون الاول مبدء وعلمه بانه مبدء هو نفس وجود هذه الصور عنه
فوجود هذه الصور عنه هو علمه بانه مبدؤها **تعليق** كونه موجدا و
موجدا عنه هذه الصور هو علمه بانه مبدء لوجودها عنه وليس
يحتاج الى علم اخر يعلم به انه مبدء لوجودها عنه **تعليق** نحن نعقل
الاول ونعقل انه مبدء للاشياء على وجه آخر وليس هو الاول بعينه
كما ان تعقله لذاته وتعقله لانه مبدء الوجود الصور عنه هو بعينه
وجودها فاذن معلومنا من الاول مخالف لمعلومه فليس لمعلومنا منه
وجود الا في الذهن ومعلومه من ذاته ومن الصور هو نفس وجودها
تعليق عندهم ان الله تع لا يصح عليه الاعراض وهو مع ذلك موصوف
بالارادة والارادة عرض لانهم يقولون ان ارادته لا يحتاج الى موضوع
وكذلك الفناء عندهم عرض لا يحتاج الى موضوع **تعليق** الاول تع بسيط في
غاية البساطة والتجرد منزه الذات عن ان يلحقها هيئة او حلية او صفة
جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وكذلك الوحدة
التي يوصف بها ليست هي شيئا يلحق ذاته بل هو معنى سلبي الوجود وكذلك اللوازم
التي توصف بها فحق هي من لوازمه هي خارجة عن تلك الذات وكلاهما
سواه فلا يمكن ان يتوهم انه بذلك التجرد لانه معلول وكل معلول فذو جهتين
ويكون له صفة او حلية فيكون هناك كثرة بوجه ما وكلما كان اقل
بساطة فانه في باب المعلولية ابلغ والجسم ذو كمية وكيفية ووضع و
عوارض ولواحق كثيرة فالمعلولية فيه ظاهرة وكذلك الصور الجسمانية
يلحقها عوارض وهيات واحوال لا تنفك عنها والنفس ايض تلحقها

هيات وعوارض والعقل ابعد عن ذلك فلذلك ينقسم النفس الى
افعال وقوى والعقل لا ينقسم تعليق لما كان الانسان لا يمكن
ان يدرك حقايق الاشياء لا سيما البسايط منها بل انما يدرك لازما
من لوازمه او خاصة من خواصه وكان الاول تعالى ابسط الاشياء كان
غاية ما يمكنه ان يدرك من حقيقته هذا اللازم وهو وجوب الوجود
او هو اخص لوازمه تعليق الحكمة معرفة الوجود الواجب وهو الاول تعالى
ولا يعرفه عقل كما يعرف هو ذاته فالحكيم بالحقيقة هو الاول تعالى والحكمة
عند الحكماء يقع على العلم التام فالعلم التام في باب التصور ان يكون
التصور بالحد وفي باب التصديق ان يعلم الشيء باسبابه ان كان له سبب
فاما ما لا سبب له فانه يتصور بذاته ويعرف بذاته كواجب الوجود فانه لا
حد له ويتصور بذاته اذ لا يحتاج في تصوره الى شيء اذ هو اولى التصور و
يعرف بذاته اذ لا سبب له ويقع على الفعل المحكم والفعل المحكم هو ان يكون
قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه ضرورة في وجوده وفي حفظ وجوده
بحسب الامكان ان كان ذلك الامكان في مادة فبحسب الاستعداد الذي
فيها وان لم يكن في مادة فبحسب امكان الامر في نفسه كالعقول الفعالة و
بالتفاوت في الامكانات تختلف درجات الموجودات في الكمالات والنقصانات
فان كان تفاوت الامكانات في النوع كان الاختلاف في النوع وان كان
ذلك التفاوت في امكانات الاشخاص فاختلاف الكمال والنقصان يكون
في الاشخاص فالكمال المطلق حيث الوجود بلا امكان والوجود بلا عدم
والفعل بلا قوة والحق بلا باطل ثم كل ما كان فانه يكون انقص من الاول في
كل ما سواه فانه ممكن في ذاته ثم الاختلاف بين التوالي في الاشخاص والانواع

في تحقيق معنى الحكمة

في معنى كمال المطلق

يكون

يكون بحسب الاستعداد والامكان فكل واحد من العقول الفعالة
اشرف من الامور المادية ثم السماويات من جملة الماديات اشرف
من عالم الطبيعة ومن يريد بالاشرف ههنا ما هو المتقدم في ذاته ولا
يصح وجود تاليه الا بعد وجود متقدمه وهذا اعني الامكان هو اسباب
الشر فلهذا لا يخلو امر من الامور الممكنة من مخالطة الشر اذ الشر هو العدم
كما ان الخير هو الوجود وحيث يكون الامكان اكثر كان الشر اكثر وكما انه
يعطي كل شيء ما يحتاج اليه في وجوده وبقائه فكذلك يعطيه ما فوق المحتاج
اليه في ذلك مثل ان يعطي الانسان الحكمة والعلم بالهيئة اذ ليس للانسان
محتاجا في بقائه ووجوده الى علم الهيئة فما لا بد منه في وجوده هو
الكمال الاول وذلك الاخر هو الكمال الثاني فواجب الوجود يعلم كل
شيء كما هو باسبابه اي يعلم كل شيء من ذاته التي هي سبب كل شيء لا من
الاشياء التي هي من خارج فهو بهذا المعنى حكيم وحكمته علم بذاته فهو
حكيم في علم محكم في فعله فهو الحكيم المطلق وواجب الوجود ايض هو علة
كل موجود وقد اعطى كل موجود كمال وجوده وهو ما يحتاج اليه في وجوده
وبقائه وزاده ايض ما لا يحتاج اليه في هذين وقد دل القرآن العزيز
على هذا المعنى حيث يقول ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى فالهدى
هي الكمال الذي لا يحتاج اليه في وجوده وبقائه والخلق هو الكمال الذي
يحتاج اليه في وجوده وبقائه ايض حيث يقول الذي قدر فهدى
وحيث يقول الذي خلقني فهو يهدين فالحكماء يسمون ما يحتاج اليه
الشيء في وجوده وبقائه الكمال الاول وما لا يحتاج اليه في بقائه هو الكمال
الثاني تعليق واما الجود فهو افادة الخير بلا عوض والافادة على وجهين

ولا فايدة

مما يليه وجميع العقول الفعالة اشرف م

في ان الامكان هو منبع الشر

كمال الاول وكمال الثاني

في معنى الهداية

هذا معنى لفظ الحكمة

الجود

احدهما معامله والآخر جود فالمعامله ان يعطى شيئا ياخذ بدله اما عينا واما
ذكرا حسنا واما فرحا واما دعاء وبالجملة ما يكون فيه للمعطى رغبة او
غرضا فانه المعاملة بالحقيقة وان كان الجمهور يعرفون المعاملة حيث
يكون معاوضة ولا يسمون ما سواه عوضا ولكن العقلاء يعرفون ان
كل ما فيه للمعطى رغبة ففيه له فايدة والجود حيث لا يكون غرض ولا
عوض وذلك يكون لمريد دونا على لا غرض له وواجب الوجود فعله وارادته
كذلك فاذن فعله هو الجود المحض تعليق الحكمة معرفة الوجود الحق والوجود الحق
هو واجب الوجود بذاته فالحكيم هو من عنده علم واجب الوجود بذاته بالكمال
وكل ما سوى واجب الوجود بذاته ففي وجوده نقصان عن درجة الاول
وبحسبه فاذن يكون ناقص الادراك فلا حكيم الا الاول اذ هو كامل
المعرفة بذاته تعليق كل غاية فهو خير وواجب الوجود لما كان الغاية
فيما يصدر عنه كان الخير المطلق وهو الغاية في الخلق اذ كل شيء ينتهي اليه
كما قال تبارك وتع وان الى ربك المنتهى تعليق الاول تع تام القدرة والحكمة
والعلم كامل في جميع افعاله لا يدخل في افعاله خلل البتة ولا يلحقه عجز
ولا قصور ولو توهم متوهم ان العالم يدخله خلل او يتعقبه بتلا فه ونظامه
انتقاص لوجب عن ذلك ان يكون غير تام القدرة والحكمة والعلم تع الله
عن ذلك علوا كبيرا اذ قدرته سبب للعالم وسبب بقائه ونظامه وهذه
الافات والعاهات التي تدخل على الاشياء الطبيعية انما هي تابعة للضرورة
ولعجز المادة عن قبول النظام التام تعليق انما يتوهم كمال فوق كماله
باعتبار ذوي الكمال وتفاوت بعضهم من بعض في اضافة الكمالات الى
الكمال التام ولما كان الاول تع غاية في الكمال التام فيكون التفاوت

بحسب ذلك

بحسب ذلك واذا كان الاول غاية في الكمال وليس وراءه كمال يقاس به
كماله فلا يتوهم كمال فوق كماله تعليق في بعض صفاته يسلب عنه اشياء
وفي بعضها يسلب عنه ويضاف جميعا تعليق النفس تحرك لا لغاية لها
في ذاتها وغايتها ان تكون على افضل ما يمكن ان يكون عليه وغايتها التي
لها في ذاتها هي مطلوبها في الغاية اما ان يكون في الاعيان او في نفس
المحرك ويجب ان يكون لكل حركة غاية منبعثة اليها تحرك الشيء يكون اما متوجه
حاصلة في الاعيان او في نفس المحرك تعليق الغاية متقدمة في شيئيتها
على جميع الاسباب ومتاخرة في وجودها عنها تعليق الغاية المتقدمة
على الاطلاق لا يكون علة بل يجب ان تكون موجودة في نفس الفاعل حتى
يفعل الفاعل والفاعل علة لوجود الغاية لا بشيئيتها والغاية علة لان تصير
الفاعل فاعلا فان علة الثلاثة في شيئيتها هي ثلث وحدات واما علة
وجودها فشيء آخر هي علة وجود الوحدات تعليق العلة في ان الصيرورة غاية
غاية ليست هي الفاعل ولا الصورة ولا المادة بل شيء آخر وقد يكون
الصورة نفس الغاية كالصحة فانها صورة وهي نفس الغاية تعليق
الغايات في الامور الطبيعية هي نفس وجود الصورة في المادة لان طبيعة
ما شخصية انما تحرك لتحصل صورة في مادة تعليق الغايات التي تكون
صورا او اعراضا في المنفعل هي من جهة ان الذي يكون منه القوة يصير بها
بالفعل خيرا والغايات التي لا يكون صورا في المنفعل كالاستكتاب مثلا
من جهة ان الفاعل يفعل لاجلها هي غاية ومن جهة ان الفاعل يصير بسببه
بالفعل فاعلا بعد ان كان بالقوة فاعلا خيرا لان الخير هو الوجود والفعل
والشر هو ما بالقوة التي هي مقترن للعدم تعليق الاعراض الواقع في الغاية

هو انهم قالوا ان الغايات من الاعراض اللازمة لطبيعة الاجسام فكان
يجب ان يكون البحث عنها في العلم الطبيعي لا في العلم الكلي وحيث يكون
البحث عن اعراض الاجسام المتحركة او الساكنة اذ المبحوث عنه في العلوم
هو الاعراض اللازمة لذلك الموضوع والعلوم الكلية والتعليميات ليس
فيها حركة والغاية انما هي للحركة ونعني بها ما يتحرك اليه الشيء والجواب
ان النظر هيهنا في الغاية ليس على انها غاية حركة كما ليس النظر هيهنا في
الفاعل على انه مبدأ حركة اذ ليس كل غاية غاية حركة ولا كل فاعل مبدأ
حركة ولو كانت الغاية موجودة في علم مختص ايضا فليس النظر فيها
نظرا مختصا وانما ينظر فيها انها كيف كان لو كانت غاية فيجب ان
يكون النظر فيها في العلم الكلي تعليق قوله علة بذاته للخير والكمال بحسب
الامكان معناه ان امكان الخير والكمال في الموجودات عنه مختلف فان امكان
الخير والكمال في العقول والابديات هو بخلاف امكانه في الكائنة والفاسدة
وكل شيء يقبل الخير والكمال بحسب ما في جوهره تعليق الجود هو ان يفيد
الجايد غيره كمالا لا لغرض خارج عن الجود تعليق الشفقة والرحمة
وغيرهما من العطف والفرح بالاحسان انفعالات واذا نسبت الى الفاعل
وهو من الاعراض الخاصة بالفاعل وذلك لئلا يلزم بضده او يحط عن
كماله تعليق الخير ما يتشوقه كل شيء في حده ويتم به وجوده اي في رتبته و
طبقته من الوجود كالانسان مثلا والفلك مثلا فان كل واحد منهما انما
يتشوق من الخير ما ينبغي له وما ينتهي اليه حده ثم سائر الاشياء على ذلك
النسق تعليق الواجب الوجود يجب ان يكون لذاته مفيدا لكل وجود
ولكل كمال وجود لا لشيء آخر او سبب فان ذلك يوجب له نقصا تعليق

العلم

حكماء

الوجود

الوجود في واجب الوجود من لوازم ذاته وهي الوجوب له فذاته هو
الواجبية وايجاب الوجود حتى علة الوجود والوجود في كل ما سواه غير داخل
في ماهيته بل طار عليه من خارج فلا يكون من لوازمه فذاته هو الواجبية
او الوجود بالفعل لا الوجود مطلقا بل ذلك من لوازمه تعليق الحق ما وجوده
له من ذاته فلذلك الباري تع هو الحق وما سواه باطل كما ان الواجب
الوجود لا برهان عليه ولا يعرف الا من ذاته تع كما قال شهد الله انه
لا اله الا هو تعليق كل ما وجوده لذاته فيجب ان يكون واحدا واجب الوجود
وجوده لذاته من حيث هو واحد فان وجوده لانه واجب الوجود فيقتضي ان
يكون هذا بعينه ويكون غير معلول لانه لا مهية له بل له الانية اذ كل ذي
مهية معلول لان وجوده لا لذاته بل من غيره تعليق واجب الوجود يكون
الوجود بالفعل داخلا في حقيقته اذ هو واجب الوجود لا لازم لحقيقته تعليق
والوجود اذا اخذ في حد الجوهر وقيل انه الموجود لا في الموضوع فانما يدل
على حقيقته وماهيته ومعناه ان الشيء الذي من شانه ان يكون وجوده
لا في موضوع فان هذا مقوم لكل جوهر فان كان شيء يكون الوجود بالفعل
داخلا في حقيقته ولم يكن لا في موضوع لم يكن ذلك الشيء جوهرا وهذا هو واجب
الوجود فواجب لا يطلق عليه معنى الجوهر اذ ليس هو بجوهر وهو منزه
عن ان يكون جوهرا تعليق الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب
المعروف واخذ لاحقا للمهية ومقارنا لها فلا يكون تلك المهية واجبة الوجود
مطلقا ولا عارضا لها وجوب الوجود مطلقا لانها لا تجب البتة في وقت
من الاوقات وواجب الوجود مطلقا يجب في كل وقت فيجوز ان يكون ذلك
الوجود معلول المهية او معلول شيء في المهية تعليق والوجوب المطلق

فلا يدرك

الذی بالذات لا یکون معلولا البتة فان کان تقتضی مهیته بوجوب
الوجود ان کان ممکن ذلک فیکون تلک المهیة عارضة له وواجب
الوجود مشارا الیه بالفعل فی ذاته متحقق فی نفسه وان لم یکن
تلک المهیة وهذه هی الآنیة فواجب الوجود لا مهیة له غیر الانیة تعلیق
وجوب الوجود لا علة له ومن خواص الوجود الذی لا علة له ان لا ینقسم
فلا یکون اثنین والا کانت له علة والمعنی الاحدی الذات لا ینقسم بذاته
واذا انقسم الی اثنینیة فلعلة من خارج غیر ذاته ووجوب الوجود
معنی احدی الذات فان انقسم لم ینقسم لذاته وکان له سبب ولم یکن
وجوب الوجود بذاته تعلیق المعنی الواحد اذا تکثر فانما یتکثر باسباب
لاحقة کالانسانیة مثلا ویکون ذلک المعنی لا محالة معلولا وفی الجملة وجوب
الوجود یمتنع علیه التکثر فان تکثر لم یکن وجوب الوجود تعلیق السبب
فی وجوب الوجود ان یکون واجب الوجود واحدا هو ان الذی بذاته یتشخص
اما ان یکون ذاته علة واما ان یکون غیر ذاته علة فان کان ذاته علة
لم یصح ان یتکثر اشخاصه لانا اذا قلنا ذاته علة لتشخصه کانا نقول
شخصیته فی ذاته فیکون ذاته وشخصیته شیئا واحدا واما ان یتکثر
بصفات مختلفة فیکون تلک الصفات علة لوجود تلک الاشخاص
فیکون وجوده الشخصی متعلقا بعلة وهو محال لان واجب الوجود بغیره
وعلی الجملة ان ما یتشخص بذاته فیکون ذاته علیه فیکون علة کونه
واحدا هو انه هو هو فلو کان الانسان علة تشخصه بذاته لکان ذاتیا
له ان یکون انسانا لانه لا علة فی کونه انسانا غیر ذاته فان قیل ما علة
الانسان فی انه انسان قلنا لا علة لکونه ذاتا فان العلة لوجوده

بذاته لا یصح ان یکون واجب الوجود مع

للمهیة

للمهیة وکونه انسانا ووجوب الوجود بذاته لا علة له فی انه واجب
الوجود بذاته فاذا دخلت علیه سواء افادت وجودا تشخصیا او غیر
تشخصی کان الوجود معلولا فیکون واجب الوجود بذاته واجب الوجود
بغیره وهو محال فکونه واجب الوجود وکونه هو نفس ذاته ونفس
حقیقته لانه لم یصر لشیء آخر هذا فلما کان کذلک وکان علة شخصیته
ذاته کان کونه هو وکونه واجب الوجود بذاته شیئا واحدا فلم یصح ان یتکثر
هذا المعنی فی حقیقته تعلیق کل معنی فی ذاته وحقیقته یکون واحدا
فلا یتکثر فی حقیقته وانما یتکثر باعراض وصفات وواجب الوجود لا یصح
ان یتکثر بصفات واعراض فلا یجوز ان یدخل علیه شیء یکون علة لوجوده
فانه نفس الوجود تعلیق لا یصح فی واجب الوجود ان یتکثر لا فی معناه ولا
فی تشخصه والشیء اذا تکثر فاما ان یتکثر فی معناه واما ان یتکثر فی تشخصه
وکل معنی فانه فی ذاته واحد فلا یتکثر فی حقیقته واما فی تشخصه فان
واجب الوجود هو انه هو هو متشخص وهو انه واحد هو نفس ذاته
وحقیقته تعلیق تخصیص اشخاص الانواع لا یکون الا بمادة ولا
یکون الا المعقول فانه لا یتخصص به شخص واحد من اشخاص الانسان
بل یکون الانسان فیه معنی واحدا وکذلک کل معنی تعلیق المعنی المعقول
لا یتکثر بل هو معنی احدی الذات ویشترط فیه ان یقبل التکثر واذا حصل
فی مادة قبل الانقسام ویتکثر ایضا من حیث یحصل فی مواد مختلفة و
اذا تکثر فانه یکون متخیلا لا معقولا ویکون متخصصا بالتخیل تعلیق
المعقولات لا یتخصص بها شیء ولا یتشخص والشیء انما یتخصص بالوضع
والوضع انما یکون فی الاجسام تعلیق للتشخصات ینتهی الی شیء یتشخص

تخصص

واحدا

بذاته وهذا هو الاين والوضع فانهما متشخصان بذاتهما والمخصصات
ينتهي الى متخصص بذاته فذلك الحركة الارادية وكما ان ذو الاضافة
شيئا مضافا فالذات وهو النسبة الاضافية كذلك يجب ان يكون شي
متشخص بذاته فالوضع متشخص بذاته والمكان متشخص بذاته وكل
دورة فلها وضع مخصوص تعليق ثم المتشخص للشي يجب ان يكون متشخصا
للكليا تعليق الاسباب المشخصة للانسان مثلا يكاد ان لا ينتهي ولا
يوجد معا بالفعل فلابد من ان يدخلها الحركة والا كانت اسباب بلا نهاية
معا والحركة فانية ولاحقة فلا بد منهما من مبدأ كونه عنصرا الى ان يصير منها
مثلا غذاء ثم منيا ثم يصير مولدا ثم يصير كذا وكذا الى ان يتخصص مادته يصير م
لقبول صورته فيولد فيتشخص عند ذلك وضعه واينه وهذه الاشيا
كلها متشخص جزئي عن متشخص آخر جزئي لا يتشخص واحد منهما بذاته
وانما المتشخص منهما بذاته هو الوضع والاين الذي ينتهي اليه اجزا تعليق
المتشخص هو الذي لا يوجد مثله معه والانسان يوجد مثله معه من حيث
هو انسان لا من حيث هو متشخص لان ما يتشخص به زيد وهو وضعه
واينه لا يتشخص به عمرو تعليق المخصص هو ما يتعين به الوجود للشي
ينفرد به عن شبهه والمخصص يدخل في وجود الشي والمتشخص يدخل
في تقويمه وتكوينه بالفعل شخصا تعليق التشخص هو ان يكون
للمتشخص معان لا يشتركه فيها غيره وتلك المعاني هو الوضع والاين
والزمان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض
تعليق النسب التحيزية هي الوضع والوضع للمتحيز لا غير تعليق الوضع
نسبة الشي في حيزه الذي هو فيه الى ما يسامته او يجاوره او يكون منه

بحار

بحال تعليق الاجزاء التي لها وضع يجب ان يكون لها وجود قار بالفعل
ليكون لبعضها عن بعض وضع واتصال وترتيب تعليق وضع المكان نسبة وضع م
الى جرم الفلك تعليق لا وضع حقيقيا الا للمتحيز وهو الجسم والعقليات
لا وضع لها اذ لا تحيز لها تعليق الاول تع يتشخص بذاته لا بلوازم ذاته
لانه لو لم يتشخص بذاته ما كان واجب الوجود بذاته بل بغيره وهذه
والعقول المفارقة يتشخص بلوازمها فلذلك لم يتكثر اشخاص كل عقل
منها ولوازمها ما هو عقله للاول تع وعقله لذاته وعقله لما بعد ذاته
مما هو سببه وامكان وجوده من ذاته ووجوب وجوده من الاول تع
تعليق معنى التشخص لا يصح وقوع الشركة فيه ومعنى النسبة حالة وجودها
بالقياس الى وجود اخر او مع وجود آخر ومعنى الحالات اعم من معنى
النسبة والحالات اما ان يكون وجودها بنفسها وان كان مع غيرها
ووجودها لا منسوبا اليها كالسواد والبياض مع الجسم واما ان يكون
وجودها وجودا منسوبا كمتى واين فانهما نسبيان وهما الكون في الزمان
والمكان تعليق الامور التي لها شركة فيها وكذلك الحالات والصفات
ان كانت الحالات والصفات معقولة بذاتها فان كان من الحالات
والصفات منسوبة فالامر يختلف فيها فانها ان كانت معقولة صح
وقوع الشركة فيها وان كانت محسوسة لم يصح وقوع الشركة فيها و
الاحوال المنسوبة المحسوسة هي تحيزية والنسب التحيزية اما ان يكون
مكانا او وضعا والمكان في انه مكان لا يتخصص بذاته بل بشي آخر وهو
ان يكون بصفة لا يكون عليها المكان الاخر الذي هو نظيره فالمتشخص بذاته
انما هو الوضع فالزمان ايضا يتشخص بالوضع وكذلك كل امر عام والوضع ايضا

غير متشخص ما لم يشترط فيه وحدة الزمان فكل شيء متشخص فهو انما
وحده واحد في زمان واحد وما ليس بزماني بل متعالٍ ولا جسماني
فلا يتكثر اشخاصه تعليق الاول كله فعل محض وهو واجب الوجود
بذاته اي في وجوده فلا تعلق له بشيء وليس فيه قوة البتة تقبل بها
تاثيرا عن شيء فلا انفعال له عن شيء فلا يؤثر فيه شيء وكل ما سواه
ففيه قوة قبول الشيء عنه فهو منفعل لا فعل محض فهو وحده من بين
الموجودات فعل محض بلا قوة فلا سبب له في وجوده وهو سبب
وجود كل ما سواه فحقيقته هو وجوب الوجود وكل ما هذا حقيقته
فانه لا يبطل فاذن لا يعدم البتة فان قيل انه يدخل عليه شيء فيعدمه
كان فيه قوة قبول العدم فلا يكون حقيقته واجب الوجود ولا يكون فعلا
محضا بل فيه انفعال وكان وجوده متعلقا بشيء لا بذاته وكان وجوده
متعلقا بعدم سبب عدمه فانه لو لم يكن ذلك السبب يعدمه ما لم يكن
هذا موجودا وعلى الجملة فان ما لا تعلق له البتة بشيء وليس فيه قوة
البتة لا يعدم ولا يدخل عليه شيء فيعدمه وان كان يجوز عليه العدم من
سبب فما ذلك السبب وكل شيء فهو معلول له ومسببه وهو موجده فلا
يجوز ان يكون ما هو موجده سببا لعدمه او يكون واجب وجود آخر
سببا لعدمه وذلك في تعليق واجب الوجود حقيقته وجوب الوجود والحقائق
لا تبطل البتة فان الانسانية مثلا لا تبطل فتصير شيئا آخر والحق لا تبطل
فتصير شيئا آخر والوجوب لا تبطل فتصير امكانا والامكان لا تبطل في
ذاته فتصير وجوبا بل يكون ابدا امكانا لذاته فما يكون واجبا بذاته
ويكون ذلك حقيقته فانه لا يدخل عليه شيء فيخرج عن حقيقته فواجب

الوجود هو حق والحق لا يصير باطلا فلا يعدم البتة تعليق ليس في
الاول انفعال البتة اذ ليس فيه قوة بل هو فعل محض وهذه الانفعالات
التي تنسب اليه كلها باطلة فانه لا ينفعل عن شيء فيغضب او يكره شيئا
ولا يتجدد له حال لم يكن له قبل فان كان يغضب فيجب ان يكون ابدا غضبان
لانه يكون ابدا عالما لا عند ما حصل الشيء الذي اغضبه او يكون حصل له
العلم به عند حدوثه فيكون علمه لا من ذاته بل من خارج ويستفيد العلم
بعد ما لم يكن له وهو لا يتجدد له حال لم يكن له قبل فانه يكون فيه قوة ثم
خرجت الى الفعل ويكون سبب اخراجها الى الفعل تعليق حقائق الاشياء
لا تبطل فتصير حقائق اخرى وواجب الوجود حقيقته وجوب الوجود فلا تبطل
حقيقته فتصير غير واجب الوجود فاذن لا يجوز عليه العدم وهو فعل محض
وان جوز عليه العدم ففيه قبول للعدم فانه لو لم يكن فيه قبول له لم يجز
فيه قوة اذن فيكون فيه انفعال ايضا فيكون ما هو فعل محض قد انقلب
حقيقته فصار انفعالا تعليق كل ما فيه قبول الشيء ففيه قوة وواجب الوجود
فعل محض فان كان يقبل العدم ففيه قوة وهو محال تعليق ان كان يجوز
ان يعدم فليس هو واجب الوجود بذاته بل وجوده معلول وان جوزنا
ان يدخل عليه شيء فيعدمه فيكون فيه قبول العدم فانه لو لم يكن فيه
قبول له لم يعدم ففيه قوة اذن وواجب الوجود بذاته فهو فعل محض
ففيه فعل ان يكون دائما وقوة ان يبطل معا وهذا محال تعليق الباري
لا يوصف بانه جنس ولا بانه نوع ولا بمجموع نوع وشخص ولا متكثر الا شخصا
بل يوصف بانه شخص ولا نعني به انه شخص من نوع او شخص جسماني
كتشخص الشمس مثلا بل انه ذاته متميزة بذاته عن سائر الموجودات وكل

كل واحد من العقول فلذلك لا يوصف بانه كلي ولا بانه جزئي ويوصف بانه
عقل اي مجرد لا انه كلي تعليق ليس كل عقلي يكون معنى كليا كالعقل
او النفس تعليق الباري تع والمعقول لا يجوز ان يكون متوهما او متخيلا
بل معقولا لانه لا يدركه بالة والمعقول اذا حصل في شيء صار للشيء به عقل
والباري والعقول لما كان دايم الوجود كان لكل شيء يعقله دايم الوجود
لانه يصير صورة لعقله تعليق قد تبين بالضرورة ان واجب الوجود بذاته
واحد من جميع جهاته وان الموجودات يصدر عنه على سبيل اللزوم وان
الواحد من حيث هو واحد يلزم عنه واحد وان الهيولى لا يصح ان يكون
موجودة من دون الصورة بل يجب ان يكون وجودها بواسطة الصورة
وان الصورة الجسمانية لا يصح ان يكون علة لوجود الهيولى او لوجود نفس
او جسم وان الاحدي الذات يجب ان يكون صورة معقولة غير محتاجة
للمادة وان العقل الاول لا يصح ان يحصل فيه كثرة الا من الوجوه المذكورة
وهي انه ممكن بذاته واجب بالاول عاقل للاول وان الاجسام فيه كثيرة
ويجب وجودها عن كثرة ولا كثرة الا ما ذكرنا فيجب ان يكون وجودها
ما يتلو الوجود الكثرة المذكورة والكثرة في الاجسام ليست كالكثرة
التي في العقول التي هي بسبب لوازمها وهي الامكان من ذاتها والوجوب
بالاول والتعقل للاول فان الامكان في العقل الاول مثلا ليس هو
مستفادا من غيره وليس كذلك الامكان للهيولى والصورة في الجسم فكل
واحد منهما الحقيقة تستفيد الوجود من غيره تعليق المعلول الاول
هو العقل الفعال امكان وجوده له من ذاته لا من خارج فانه لو كان
من خارج لزم ان يكون له امكان يقبل هذا الامكان فيتسلسل تعليق العقول

الفعال

الفعال هي في ذواتها ممكنة ومعناه انه لم يتقدم امكانها وجودها كل
ما له امكان سابق فانه يكون في مادة والعقول الفعالة لم يسبق وجودها
امكان فليست هي مادية وامكان وجودها في ذواتها تعليق المعلول
الاول عن العلة الاولى هو ذات واحد وتشكيكه من جهة انه وحدة
وجود والعلة الاولى كان وجودا فحسب وهذا المعلول الاول احدي
الذات بسيط لانه لازم عن الاول الاحدي ويجب ان يكون عقلا محضا
بسيطا ولا يجوز ان يكون صورة ولا مادة وان يكون اللوازم بعده توجد
بواسطته وهذا هو البرهان على ان اللازم عنه يكون على هذه الصفة
فاما البرهان على انه لم يلزم عن الاول هذه الموجودات فلا سبيل لنا
اليه ومعنى لزوم الشيء للذات هو ان يصدر عن الذات شيء بلا سبب متوسط
بينهما فجميع لوازم الاول يجب ان يكون لذاته لا لعارض وسبب ويجوز
في ما قلنا ان يكون عن سبب متوسط فانها لا يلزم ذواتنا بل يلزمها
ماخوذة مع عارض اخر من ارادة متجددة او عرض حامل او شوق الى شيء
او عزيمة صادقة تعليق الفيض انما يستعمل في الباري وفي العقول لا غير
لانه لما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لارادة تابعة لغرض
بل لذاته وكان صدورها عنه دايما بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان
الاولى به ان يسمى فيضا تعليق العقل الفعال اذا استكمل يتعقل الاول
لزم عنه عقل اخر تعليق هذه الموجودات اللازمة عن الاول كثيرة ولا
يجب ان يكون عن الاحدي الذات الا واحد فيجب ان يكون عنه بتوسط
العقل الفعال وبسبب الكثرة يكون كثرة ولا كثرة في العقل الا التثليث
المذكور وهو امكان بذاته ووجوبه بالاول وانه يعقل الاول وفي هذه

علة الكثرة وهي علة الامكان وجود الكثرة فيها اذ لا كثرة هناك غير هذه
اللوازم المذكورة تعليق هذه العقول تعقلها لذاتها هو وجودها تعليق
قوله ومما يختص بذاته على جهة الكثرة الاولى يريد به الامكان الذي له بذاته
ووجوبه وجوده من الاول تع فما السبب في وجود مادة الفلك وصورته
والامكان سبب لوجود مادة الفلك لان المادة هو ما بالقوة ووجوب
الوجود سبب الصورة لانه بالفعل فيكون ما بالفعل سببا لما بالفعل تعليق
لا يصح ان تكون الكثرة الحاصلة في العقول الفعالة علة لكثرة شخصية
تحت نوع واحد حتى يصح ان يصدر جميع الافلاك عن عقل واحد على ان تكون
الافلاك اشخاص نوع واحد لان تلك الكثرة اما ان تكون مختلفة الحقايق
وتتبعها اشياء مختلفة الحقايق وانواع او كثرة مختلفة لا في الحقايق بل
في الاعراض ولا يصح ذلك لانه لا مادة ولا مادة هناك فالكثرة الحاصلة في
العقول يجب ان تكون كثرة في الحقايق لا في الاعراض فاذن يجب ان تكون ما
تختلف لمعلولات تلك الكثرة اختلافا في الحقايق فلا يصح صدور اشياء
كثيرة عن عقل واحد فاذن اشخاص الفلك انواع كثيرة يجب ان تكون لكل واحد
منها علة كعلة الفلك الاقصى فتتكثر العقول على هذا الوجه تعليق الباري تع
احدي الذات وفعل احدي الذات ليس بطباع ولا قصد فلا شيء يحصل منه
يوجب تغيرا او كثرة وصدور الفعل عنه على سبيل اللزوم ولا يصح ان يصدر
عنه شيء على سبيل اللزوم الا واحد فان لازم الواحد واحد ولا بد من ان يكون
هناك كثرة فيجب بالضرورة ان تكون الكثرة في اللازم عنه ولا كثرة في
العقل الاول اللازم عنه الا على وجه التثليث المذكور وهو انه بما يعقل الاول
تع يلزم عنه عقل وبما يعقل من ذاته يلزم فلك تعليق امكان الوجود فيهما يخرج

سلا الفعل

الى الفعل بالعقل الذي هو يحاذي صورة الفلك معناه ان صورة الفلك
تخرج مادتها الى الفعل وتقوم وجودها فلكمال الباري تع تخرج الممكن
وجود الممكن الى الفعل والصورة في جميع الاشياء هي المحاذية للفعل وكذ
لذلك يسمى كل شيء يوجد بالفعل صورة تعليق قوله ان وضع لكل فلك شيء
يصدر عنه في فلكه شيء واثر من غير ان يكون منطبعا فيه ولكن يكون مباينا له
في القوام والفعل وهو العقل المجرد فلكل فلك عقل مجرد هو يعقل الاول تع
وهو السبب في تشويق الفلك تعليق خيرية الافلاك والكواكب علة لخيرية
الموجودات عنهما وملزومهما وليست هي قاصدة للاستكمال بتلك الخيرية
التي عنها فانها لا بد من ان تكون موجودة قبل القصد تامة فلا مدخل للقصد
في وجودها فلا يكون الخيرية المقصودة توجبها وليس حالا ان يلزم عنها
هذه الموجودات الا عن قصد هو تحصيل هذه الحال فانها ان قصدت ان
يلزم عنها هذه الموجودات تكون خيريتها لازمة لهذا القصد ولان خيرية
الموجودات عنها معلولة لها واما ان يكون غير كاملة وبهذا القصد كسبت
كمالا فيكون القصد علة لاستكمالها لا معلولها وبالجملة قصدها لان
يحصل عنها خيرية الموجودات عنها نقص لها وطلب للاستكمال بها فيكون
فيكون خيريتها غير تامة ولازمة لقصدها وفرق بين ان يلزم عن
الخيرية خيرية وبين ان يقصد لان يلزم عنها خيرية فانها حينئذ يكون
لازمة للقصد تعليق الارادة اذا كانت تابعة لقصد من خارج تغيرت بحسب
المقصود فيصح ان يصدر عن مريد واحد بحسب اختلاف الدواعي افعال مختلفة
فاما اذا لم يكن الارادة تابعة لداع كانت الافعال الصادرة عن تلك المريد
على سبيل اللزوم تعليق واللزوم على وجهين احدهما ان يكون الشيء لازما عن

يشوق ذاته في شغل ذلك الجرم بان
ان فرض له شيء يصدر عنه في الفلك شيء
اثر من غير حرج

الشيء لطبيعته وجوهره كلزوم الضوء عن المضيء والاسخان عن الحار والآخر
ان يكون لازما عنه وهو ان يكون بالعلم بذاته وانه يعلم انه يصدر عنه
ذلك اللزوم وهو اللزوم الذي يلزم عن الباري فانه في ذاته كامل تام
معشوق عالم لذاته انه المجد والعلو وان هذه الموجودات عنه لازمة
عن علمه بذاته وعن مجده وعلوه وخيريته لا ان الخيرية شيء غير ذاته
تعليق قد يوجب حركة بعض الكواكب شيئا وحركة غيره المنع منه فيتصادم
موجباهما فيحدث شيء آخر تعليق الفلك يعقل هذه الاشياء ثم يتخيلها ونحن
نتخيل الشيء اولا ثم نعقله تعليق التخيل يكون جزئيا ويكون لا محالة لذي جسم
والفلك يعقل هذه الاشياء بعقله ثم يتخيلها بنفسه تعليق الفلك والكواكب
تعقل الاول فيستفزها الالتذاذ بهذا التعقل فيتبعه الحركة كما نتخيل نحن
شيئا فيستفزنا ذلك فيحدث فينا حركات كالوجد والنشاط الا ان الفلك
يتصور الغاية في تلك الحركات ولا نتصور نحن الغاية تعليق الذي يحدث
في الفلك عندما يعقل من الاول شيئا هو كالوجد الذي يسامحنا عندما نتخيل شيئا
تعليق النفوس الفلكية تتصور احوالا تعرف وجه الحكمة فيها فيستفزها
ويعرض لها كالنشاط فيتبعها الحركة فيكون عن حركاتها هذه الكائنات
وتلك الاحوال لو ادركناها كما ندركها الآن ولسنا نعرف وجه الحكمة فيها
نتعجب منها فيكون التعجب الذي يعرض لنا بالضد مما يعرض لها فان تلك
النفوس تعرف وجه الحكمة فيها ونحن نجهله فكان هذه الاحوال الا نادرة
يتعجب منها الناس فانها يستغرب من يعرف وجه الحكمة فيها الا في تعليق هذه
الكائنات واحوالها يحدث عن هذه الحركة بالقصد الثاني تعليق الفلك له
عقل مفارق يعقل الاشياء ويستمد من عقل فعال فاذا عقلها على هذا

الوجه

الوجه افاضها على نفس الفلك الحيوانية تتخيلها تعليق لما كانت النفس
الفلكية متحركة نحو الكمال الاول وهو المفارق ولم يكن ذلك الكمال مما
يبلغ بالحركة صار كل حد ينتهي اليه في الحركة علة لان يطلب حدا آخر وكذلك الى
ما لا نهاية تعليق المحرك للفلك المتخيل له الحافظ لاتصال حركاته هو المفارق حركاته
الذي حدث فيه عند التوهم الاول الثابت الذي ينتج عنه سائر التوهمات و
نحن اذا توهمنا شيئا انبعثنا لعمل شيء ثم توهمنا الآخر مما شئنا انبعاثا ثانيا
لعمل شيء آخر ثم كذلك فيستمر توهماتنا فيستمر انبعاثنا فيكون توهم الاول
راسخا ثابتا فينا تعليق لجسم الفلك اذا كانت له مناسبة مع ما في حشوه يحرك
نحوها وانبعث ولم يقف عندها بل طلب مناسبة اخرى وكانت المناسبة
الاولى علة للثانية فلا يزال يطلب نسبة ويطلب وضعا ثانيا تعليق
اتصال الحركات المستديرة تشبه الارادات المتصلة ويكفي محرك واحد على
سبيل العشق وذلك المحرك هو طلب الكمال واذا كان الكمال لا يحصل للنفوس
الفلكية موجودا فكل حد ينتهي اليه لا يقف عنده بل يطلب حدا آخر بعده
كما لا وكذلك الى ما لا نهاية فيتصل الحركات تعليق ان قال قائل ان وضع كل
فلك بعد الفلك لان يطلب وضعا آخر فنقول هذا الوضع الآخر اما ان
يكون بالقوة او بالفعل والوضع بالقوة غير مطلوب والذي بالفعل
وبحسب الوجود يجب ان يتعين فيجب ان يتعين اوضاع لا نهاية لها الا
ان يكون هنا كمرجح والمرجح يكون بالحركة فيجب ان يكون الحركة وجدت
حتى عينت لكن فرضنا ههنا علة الحركة الوضع المعين فيكون قد تعين
قبل الحركة هف فاذن معشوق الحركة غير الوضع فيكون اما طبيعيا واما
اراديا والطبيعي قد بطل فبقي ان يكون اراديا وهو الوهم تعليق الوهم اذا

لم يكن مؤثرا يكون سبيله سبيل المحاذات فان المحاذات في الفلك لا ينقسم
الفلك ولا يعرض فيه وضعا بل يكون الوهم اضعف من المحاذاة اذا لم يكن
مؤثرا فيجب ان يكون الوهم مؤثرا حتى يتم الاستحالة **تعليق** الاستحالة التي
تعرض للقوى التي في الاجسام الطبيعية سببها الامكنة والاوضاع وذلك
لان الحركة على الاستقامة تصدر عن الطبيعة والمتحرك على غير حالته
الطبيعية والعلة في تجدد حركاته وتكررها استحالة طبيعية الى بطلان
قوة وتجدد اخرى وجود اين واوضاع متجددة بالفعل من ابتداء
الحركة والى حيث يكون القرار ولا يزال الطبيعة في كل ان يكون في حال
متجددة غير الاولى وهذه الاحوال الميل المتبدل وكذلك الاستحالة في
كيفية ما مثل كالحرارة الغريبة في الماء فانه لا يزال له في كل آن استحالة
وتغير وزيادة او نقصان الى ان يعود الى حالته الطبيعية وفي الجملة
العلة المتجددة في الحركة الطبيعية التي قلنا وجود اين واوضاع متجددة
بالفعل وليس كذلك الحال في الاجسام الفلكية فليس كل ما يتجدد بالفعل
يحدث في القوى استحالة وليس سبب استحالته اوضاعا بل توهمات
المتجددة توهما بعد توهم ويجب ان يكون التوهم توهما مؤثرا في الاستحالة
وهو توهم يتغير باحوال الفلك في طبيعته لا في ذاته او يتلوه توهم آخر
ينتج عنه ولا يزال يتجدد توهم بعد توهم على سبيل البطلان والتجدد ويكون
هذه التوهمات لم تنتج عن التوهم السابق الاول الذي عرض فيه عن
توهم الاول **تعليق** سبب الحركة للفلك تصور النفس التي لم تصور ابعد تصور
وهذا التصور والتخيل الذي له مع وضع ما سبب التخيل الآخر ترد هل
يصح بمعنى فذلك قد يصح اي تصحيح لو يستعد بالاول للثاني ونحوه كما يجب
ان يعلم

ان يعلم هذا وهو انه هل يصح ان يستعد من وضع واحد لحركة لقبول
الحركة الاخرى كما يصح في ان يستعد بتخيل بعض حال لقبول حال اخرى
ويصح ان يكون التصورات المتكررة تصورا واحدا في النوع كثيرة بالشخص
او تصورات مختلفة هذا التصور الثاني هو مثل التصور الاول نوعا لا شخصا
فيجوز ان يصدر عنه حركة مثل حركته نوعا لا شخصا ولو كانا مثلين
شخصا لكان واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد **تعليق** التصور المطلق
ليس بان يقع عنه حركة اولى من حركة اخرى وانما يقع عنه حركة واحدة فان
لم يكن التصورات مختلفين لم يكن حركة فانه لا وضع اولى بان يخرج الى الوجود
من وضع الا بسبب مخصص وذلك المخصص وهم مؤثر **تعليق** يصح ان تختلف
التصورات الجزئية اذا كان الغرض واحدا مثل من يقصد بغداد فان المقصد
واحد ويعرض في كل منزل تخيل خاص يتبعه حركة الى المنزل الآخر **تعليق** اوضاع
الفلك في الحركة لا وجود لها الا متوهما والشيء يجب ان يتحرك الى شيء موجود بالفعل
او في وهم مؤثر فيه فانه ان لم يكن الوهم مؤثرا في تلك الحركة كان سواء وجوده
وعدمه هذا الوهم ان كان لم تاثير نحو الذي يعني به انه تحرك الكرات
فيكون الوهم هو الغاية على الحركة وهو الغاية للحركة فانه ليس يطلب الحركة
لذات الحركة بل لاجل ما عقله من المبدأ الاول الذي توهمه **تعليق** كل وضع في
الفلك يقتضي وضعا وسببه تجدد توهم بعد توهم آخر **تعليق** ما ذكر من حركة
الفلك انه انما يتحرك هذه الحركات المختلفة لخيرية فيها يقصد بها الى ايجاد هذه
الكائنات فانه ان كان يقصد بحركته تلك الخيرية يكون تلك الخيرية على التحقيق
استكمالا له عن نقصان كان فيه ويعود آخر الامر اليه في تحليل العلل
والاسباب وان قيل انه فعل الاولى به والاجمل فان معناه اذا حقق انه ان لم

بذلك فايدة فان الفاعل اذا فعل فعل على هذه الجهة فانه يفعل ما لو لم
يفعله كان تلحقه بذلك نقيصة وشين فيكون قد تنزه عن النقايص
بفعله وفي ذلك طلب كمال تعليق الفلك كامل الرتبة في كل شيء الا في وضعه
واينه فيتدارك هذا النقصان فيه بالحركة ولم يمكن ان يكون لكل
جزء من اجزائه مجموع اجزاء الحركة ولم يمكن ان يكون لكل جزء من اجزائه
نسبة الى جميع ما في حشوه الا على سبيل التعاقب تعليق حركة الفلك
كماله لا ما يطلب به كماله ولو كان كماله غير حركة لكان يقف عند وصوله
اليه فالحركة فيه كالثبات في المكان الطبيعي للاجسام المتحركة على
الاستقامة فلهذا يتحرك دايما الحركة استكمال الفلك ويتبعه كمال آخر
وهو وجود ما يكون من حركتها من هذه الاشياء الكاينة وهذه الحركة
تابعة لطلبها الكمال والتشبه بالبادي تع ونفس ذلك التصور الشوق
الذي هو الموجب لها وليس هي مقصودة بذاتها بل المقصود بذاتها طلب
الكمال فيتبعه الحركة كاللازم له تعليق حركات الفلك كمالات له ويلزم
عنها كمالات اخرى هي وجود ساير الاشياء الموجودة الكاينة فتلك
الاول وهي ثوان تعليق ارادة الفلك والكواكب ان يستكمل ويتشبه
بالاول فيتبع ارادتها هذه الحركة ويلزم عن حركتها وجود هذه الكاينات
فهذه كمالات ثوان تعليق فان قال قايل لم لا يصح ان يكون طبيعة الفلك
تقتضي الحركة كما تقتضي طبيعة الحشو السكون في امكنة فالجواب ان الطبيعة
انما يصدر عنها ما يصدر على سبيل اللزوم فلا يصح ان يصدر عنها على
سبيل اللزوم حركة الى جهة ثم يصدر عنها على سبيل اللزوم حركة على ضد تلك
الجهة اللهم الا ان يتغير وحركة الفلك ليست الى جهة واحدة فانها يتحرك

من المشرق الى المغرب ثم يتحرك منه الى المشرق فلو كانت طبيعية
لكانت الى جهة واحدة كما ان طبيعة الارض تقتضي السكون في مكانه
على سبيل اللزوم والحركة الى المركز اذا لم يكن في موضعه على سبيل اللزوم
وكذلك طبيعة كل واحد من العناصر اذ اللزوم هو ان يلزم شيء واحد
لشيء وحده دايما فان الطبيعة ثابتة والحركة غير ثابتة ولا يصح ان
يصدر عن الشيء شيء يزول والعلة ثابتة فاذن علة الحركة الفلكية
هي النفس التي له تعليق الغرض في الحركة الفلكية ليس هو نفس
الحركة بما هي حركة بل حفظ طبيعة الحركة الا انها لم يمكن حفظها
بالشخص فاستبقيت بالنوع اي بالحركات الجزئية وذلك كما استبقي
نوع الانسان بالاشخاص لانه لم يمكن حفظ شخص واحد لانه كاين
وكل كاين فاسد بالضرورة والحركة الفلكية وان كانت متجددة
فانها واحدة بالاتصال والدوام ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار
يكون كالثابتة تعليق طبيعة الفلك من حيث هي طبيعة الفلك تطلب الاين
الطبيعي والوضع الطبيعي لا اينا مخصوصا ووضعا مخصوصا فيكون
الفعل قسرا تعليق التشبه بالشيء هو ان يكون على مثاله المؤتم به تعليق
الفلك لو كان على اين مخصوص ووضع مخصوص كالطبايع التي لها اين
مخصوص واوضاع مخصوصة لكان مقسورا على هذه الحركات تعليق
الحركات المختلفة في الفلك كل واحدة منها تابعة لغرض عقلي وتشبهه
بجوهر عقلي مفارق مخصوص تشوقا اليه ولكل فلك عقل مفارق يعقل غير
الاول فليس يعقل الشيء مفارق الذات بان يحصل فيه صورة معقولة
بالفعل يصير بها عقلا بالفعل وهذا لا يمكن في مخالط الجسم تعليق قصد

ليس غاية الفلك في الحركة

فيه التشبه

قصد الكواكب

فيه وقع تشبيه

الكواكب والافلاك ان يكون على الكمال الافضل ليكون متشبها بالبارى تع
ويتبع ذلك حركة ولزمت ثم لزم عن حركة وجود هذه الكائنات فيجب
اذن بالقصد الثانى تعليق الكواكب لما كانت كاملة فى كل شىء والليق
وضعها وابنها وارادة الاستكمال ليكون لها التشبه بالاول لزمها ضرورة
الحركة فالحركة هى الاستكمال لها وهذه الحركة متشبهة بالثبات فى انها تحفظ
الكمال الملط لانها توصلها الى ثبات كحفظ الامور الطبيعية تعليق تشبه (تشبه الافلاك بالاول تعالى)
الافلاك بالاول تع هو ان يحصل على كمال تام يليق بها فيستتبع ما بعدها
لان ما بعدها يفيدها كمالا فالاول ليس يستفيد كمالا مما بعده انما
هو فى ذاته كامل تام معشوق عاقل لذاته اذ له المجد والعلو وان ما بعده
تابع لمجده وعلوه وانه خير وان ما بعده تابع لخيريته لا ان الخيرية شىء
غير ذاته وفيما بعده يحصل الكمال من الاول تع حتى يكون متشبها به
على هذه الصفة وهى ان يلزم عنها ما بعده والخير يفيد الخير لا على سبيل
قصد بل على انه لازم عنه لان ذاته خير فما يلزم عنه يجب ان يكون خيرا وان
كان على سبيل قصد كما قصد نا نحن فعل الخير المستكمل به يكون خيرا بالذى
نقصد الاستكمال به لان الخيرية فعلنا ومعلول له تعليق الاول تع لما كان
كامل الذات عالما بكماله ومجده وانه نفيض عنه وجود ما بعده كان وجود
عنه على سبيل اللزوم تعليق الحركة المطلقة لا تتخصص البتة ولا يحصل دفعة
واحدة ولا يكون جزء منها اولى بالحصول من جزء الا بسبب مخصص وهذا
كما قيل الذات مطلقا غير موضوعة لتخصص فاذا تخصص فانما يتخصص بجزئى
تعليق المخصص لطبيعة فلك فلك وكوكب كوكب هو ذاته او شىء من خارج
او الاشارة لازم لمعقول واحد تعليق حكم الحركة فى الوجود كحكم سائر الاعراض

التى لا تكون موجودة كلية فى عملها شخصها بل شخص منه بعد شخص فالمعقول
من الحركة مطلقا هو بحيث يصح حمله على الكثيرين تعليق دورة من دورات
الفلك لا يتحرك بحركة واحدة حتى تكون ما يتحرك منه فى المشرق هو ما يتحرك
منه فى المغرب فان هذه لاحقة وتلك فائتة تعليق لا سكون البتة فى
شىء من الاجرام السماوية فان جميعها متحركة والكواكب فى ذواتها ايضا
متحركة على مراكز نفسها فى افلاك تداويرها غير مركوزة فيها تعليق الشىء
الكلى الحركة الفلكية مطلقة كلية لا يحصل كلية بالفعل بل يحصل جزئية
دورة بعد دورة ولا ان يحصل عنها وهى معقولة كلية دورة اولى
من ان يحصل عنها دورة اخرى ولان الحركة طبيعة واحدة فالمتحركات
واحد فانه ليس من جهة الفلك ولا من جهة الحركة الكلية او من جهة الارادة
الكلية المحركة بل بسبب مخصص وهى ارادة مخصصة وهو تصور النفس
التى له تصورا متجددا كما ان الاسباب المشخصات فى الاجسام الكائنة الفاسدة
الحركات الشخصية هيئة غير قارة كذلك الاسباب المشخصات فى الاجسام الفلكية
هيئة غير قارة وهى ارادة النفس المتجددة تعليق المشخص للشخص الجزئى مشخص
جزئى وذلك متمادى الى ما لا نهاية وسببها الحركة التى تفوت ويلحق لا يحصل
كلا غير متناهى الى ان ينتهى الى حركة الفلك فيكون سبب حركة الفلك ارادة
النفس التى له تعليق الحركة معنى متجدد النسبة اى غير ثابت فلا بد ان يتجدد
سببها ولا يجوز ان يكون شىء غير ثابت عن معنى ثابت والحركة فى المتحركات
لا تكون مقتضى طبيعة المتحرك فان الحركات متجددة شيئا بعد شىء يبعد شيئا
ويقرب شيئا ويفوت الاولى ويلحق الثانية والطبيعة باقية ثابتة فيجب
ان تكون عن حالة غير طبيعية وسبب تجددها تجدد الحالة الغير الطبيعية

والطبيعة لا يتحرك بالاختيار والارادة بل بالتسخير فيكون حركتها الى
جهة واحدة فالحركة المستديرة غير طبيعية واذا كانت في الشي حركتان
مختلفتان فاحديهما الغير الطبيعية كالحركتين اللتين فينا علوا و
سفلا فان احديهما للنفس التي تدبر الجسم والاخرى للطبيعة والحركة
المستديرة في الفلك للنفس التي محركها الا انها حركة واحدة وكانها
طبيعية له مثلا كطبيعة حركة النار الى العلو والارض الى السفل والقوة
المحركة باقية فيه موجودة مع انقضاء الحركة والميل وحركة الفلك انما يتجدد
بحسب تصورات النفس **تعليق** الحركة تتبع شيئا مستحيلا متغيرا او العقل
غير مستحيل ولا متغير فلا يكون عنه حركة **تعليق** لو كانت الطبيعة علة
الحركة لكان كل جزء من اجزاء الحركة ثابتا مع اثبات الطبيعة لكنها يبطل
واذا كان الجسم خارجا عن مكانه الطبيعي في حال حركته اليه يكون على نسب
مختلفة فيه فيكون في احوال مختلفة لا في حالة واحدة فلهذا تبطل نسب
الحركات **تعليق** الطبيعيون توصلوا الى اثبات المحرك الاول بما بينوا به من
وجوب قوة غير جسمانية غير متناهية تحرك الفلك وادعوا اليه ان الطبيعة
والالهيون سلكوا غير هذا المسلك وتوصلوا الى اثباته من وجوب الوجود
وانه يجب ان يكون واحدا لا يتكثر وبينوا ان الموجودات صادرة عنه و
انها من لوازم ذاته وان الحركة الفلكية يتحرك شوقا اليه وطلبا للتشبه به في
الكمال والتجوز ان يكون كماله بحيث لا يكون متخصصا به ولا ان يكون في
كماله كمال فانه لو امكن ذلك لكان ذلك الذي له ذلك الكمال الاعلى ولا **تعليق**
عقول الكواكب بالقوة لا بالفعل فليس لها ان تعقل الاشياء دفعة بل شيئا
بعد شيء ولا ان تتخيل الحركات دفعة بل حركة بعد حركة والا لكانت يتحرك

عقول الكواكب بالقوة

الحركات

١٦٧

الحركات كلها معا وهذا محال وحيث يكون الكثرة يكون ثم نقصان و
لما كانت الكواكب في ذاتها كثرة اذ كان فيها تركيب من مادة وصورة في
النفس فكان في عقولها نقصان وانما يكون الكمال حيث يكون البساطة
وهي الاول والعقول الفعالة **تعليق** ان لم يكن سبق الامكان او لم يكن
الامكان لم يكن موجود سوى واجب الوجود بذاته فانه ان رفعت طبيعة
الامكان كانت طبيعة الامتناع او طبيعة الوجوب ووجوب الوجود
لا يصح الا لذات واحدة فلا يكون اذن موجود غيره **تعليق** كل فلك فانما يصح واحدة حدة
وجود العقل عنه بعد وجوده بعدية بالذات او كيف ما كانت ووجوده
ثم اما على جسم حاو او على خلاء ويستحيل ان يكون وجوده على جسم
فيكون معلولا له اذ قد ذكرنا ان وجود المعلول لا يصح الا بعد وجود
العلة لكمالها ومحال ان يتم وجوده على خلاء لاستحالة وجود الخلاء فهو انما
يتم وجوده على وجود جسم يصدران معا الحاوي والمحوي عن علة
اخرى وكذلك الحال في المنطبعة المحركة للفلك وهي مذكورة في غير هذا الموضع
تعليق طبيعة الفلك طبيعة واحدة وهي لازمة لمعقول واحد والمعقول
من كل دورة من الحركة معقول واحد فلو كان كل واحدة من الدورات
لازما لذلك المعقول لكان يجب ان توجد كلها معا او ان يوجد واحدة معًا
بعينها كوجود طبيعة الفلك التاسع فكل واحدة من الدورات لا يصح
ان يكون لازمة الطبيعة واحدة سواء اخذنا الفلك الطبيعة المعقول منها
اي من الحركة او طبيعة الفلك التاسع فان اللازم الواحد واحد بالعدد
تعليق المعقول من الشيء يكون كليا والامر الكلي لا يصح ان يصدر عنه فعل
فانه ليس بان يصدر عنه هذا الفعل فاذا صدر عنه نوعها فليست مخصص مخصص

فالمادة الاولى مطلقة والمعطي للصور على الاطلاق ليس واحد منها
بان يكون منه هذا الشخص اولى منه بان يكون منه ذلك الشخص الا
اذا حصل سبب مخصص لهذا الشخص وكذلك المعقول من الحركة الدورية
لا يصح ان يصدر عنه هذه الدورة المعينة الا بسبب جزئي مخصص
فاذن كل دورة يتخصص بسبب وهو الارادة المتجددة تعليق كل
فلك فله محرك مفارق وانما يحرك بواسطة محرك قريب تعليق المعقول
من الشيء اذا كان ذلك الشيء نوعه في شخصه صح وجوده عن المعقول
من دون سبب مخصص اذ قد تخصص امكان وجوده بذاته فلم يحتج
وجوده غير ذلك الشخص حتى كان يحتاج الى سبب مرجح والمعقول من
اشخاص نوع واحد سواء كان عقلا مستقلا او غير مستقل لم يكف في
وجود تلك الاشخاص اذ لو كان كل واحد من تلك الاشخاص لا يخالف
صاحبه في شيء فلا يتميز عن الاخر بوجه فليس تناول ذلك المعقول
لاحد تلك الاشخاص اولى من تناوله للاخر الذي هو قرينه وان تميزت
الاشخاص واختلفت ح يكون اختلافها لشيء خارج عن النوع عند لاحق
من خارج والكلام في ذلك اللاحق كالكلام في الملحق فيتسلسل ان لم
يكن حركة ثم الكلام في كل ~~واحد من تلك الدورات اى دورات~~ الفلك دورة من دورات جرم
التاسع ان لم يخصصه شيء آخر كالكلام في كل واحد من تلك الاشخاص
فبالضرورة يجب ان يكون العلة القريبة لتلك الحركة شيء متخصص بذاته
وبقي ان يبين ان ذلك المتخصص هو الارادة الجزئية تعليق الكواكب
تتخيل الاشياء فيصير تخيلها سببا لحدوث اشياء كما ان حركتها يكون
سببا لحدوث اشياء وقد يصير تخيلها سببا لايقاع تخيلات في نفوسنا

فيبعثنا

فيبعثنا على فعل الاشياء وقد يتخيل الاشياء فيصير سببا لامور طبيعية
مثل ان يتخيل حرارة الهواء فيحدث في الهواء حرارة وقد يتخيل
فيحدث اشياء لا بتوسط حركة او مع توسط حركة والكواكب يتصور
الحركة الجزئية وما يتادى اليها الحركة ويقتضيها تلك الحركة فيتعقل ما
ما يحدث عن تلك الحركة فلا يعقل ما يحدث عن غير تلك الحركة ولو كانت
يتصور غير تلك الحركة لوجب ان يحدث حركتان معا ويتقضيا معا وهذا
مح وتلك الاجرام والنفوس لا تتخيل الا الحق ولا يكون كاذبة البتة والسبب في
الاختلاف الواقع في التخيل وكذب بعضه وصدق بعضه انما يكون بسبب
القابل وانه مستعد لقبول فساد مزاج وفسادا التركيب وغلبة الاخلاط
بعضها على بعض وتشويش الفكر وخلوه من القوة العقلية كما يكون خاليا
في المنام عند استيلاء القوة الخيالية وليس في الفلك شيء من هذه لان
هناك صفاء القابل وقلة العوائق فلا يتخيل الا الواجبات دون المحالات
واما الفاعل فهو العقل الفعال المفيض عليه التعقل والتخيل وهو واحد فلا — في ان الاجرام العلوية لا تتخيل المحال
يكون من قبله خلاف في التخيلات تعليق التاثيرات من نفوس الكواكب في
نفوسنا لا يكون بفعل وانفعال كما يكون لحركات فانها تتصور شيئا فيكون
لنا ذلك الشيء ومثله كما تتصور لنا صحة او غنى فيكون لنا ذلك الشيء وقد — فيه عما نحفظه
يتصور شيئا فيصير ذلك سببا لتصورنا لذلك الشيء فيبعثنا على فعله اذ
تصورنا تابع لتصورها وذلك بان تتصور تلك النفوس انا ندعو فيعلم
انه ليس هناك مانع فيتبع دعانا الاجابة تعليق تلك النفوس تتصورنا
وتتصور لوازمنا ان ندعو فيتبع دعانا بالاجابة اذا لم يكن مانع وكذلك — ومن لوازمنا
امرنا بالدعاء وتوقع الاجابة تعليق ليس للاوايل الا العقليات الصرفة

فان المعقولات تكون حاضرة لها فلا يحتاج الى فكرة فلا يكون لها الوهميات
فلا يتوهم الاشياء تعليق مصادمات الاسباب هو تلاقيها وتواليها في
بعض الاسباب مع بعض ومعارضة بعضها لبعض ومتاديته بعضها الى
بعض واستمرارها على التتالي والنظام وانجرارها تحت حركة الافلاك
وتخيلات نفوس الكواكب وقد يكون الشيء سببا لشيء بالذات ولغيره
بالعرض وقد يكون اسبابا كثيرة تتوافى في تحصيل سببا لشيء ومثال الذاتي
والعرضي في الاسباب ان تكون مثلا رطوبة الهواء سببا لاعتدال مزاج رجل
يابس المزاج بالذات لكنه تكون سببا لفساد مزاج رجل رطب المزاج بالذات
ثم تكون في ذلك الرطب المزاج سببا لحادث آخر او لموته فيغتم قريب له ويرث
ماله حميم له تعليق الاسباب السابقة واللاحقة غير متناهية ولا يمكن
الانسان ان يقف عليها فانها تابعة لحركات الفلك الغير المتناهية اذ
كل حادث فسببه حركة فان حركة ما اوقعت في نفس الاكار ان يزرع وحركة
اخرى كانت سببا للزراعة وحركة اخرى كانت سببا لاستعداد البزر
للنبات فان البزر لما حصل في الارض حصل على نسبة اخرى صار بها
مستعدا لقبول الصور النباتية من مفيد الصور ثم كذلك على جميع الان البزر يتجدد
له نسبا بتجدد حركات الى ان يحصد ويؤكل ويستحيل مثلا منيا ويصير الى
الرحم ويكون منه حيوانا وهذه الاسباب هي معدات وهي تتجدد و
يعدم تعليق الاسباب قد يكون سابقة وقد يكون واصلة كالحادث
في الهواء يكون سببا سابقا ثم تغير مزاج انسان واصلا تعليق السبب
الواصل مثلا لموت انسان هو المرض وسببه السابق احتراق اخلاطه وسبب
احتراقه مزاجه تناوله لشيء حار وسبب ذلك ارادته وسبب ارادته شيء

آخر

ان علم البشر لا يحيط باوضاع الفلك

آخر الى ان ينتهي الى حركة الفلك فهذه هي اسباب سابقة ولا يحيط
بها علم البشر والمنجم الذي يدعي علم الكائنات لمعرفته بحركة الفلك ومحاذات
الكواكب والقوى المستكنة في الافلاك فانه لا يعرف الاسباب التي توجدها
على التوالي حتى ينتهي الى الحادث فلا يعرف الاسباب المنفعلة الارضية
تابعة للحركات ولما كانت الحركات غير متناهية كانت الاسباب غير متناهية
واسباب حادث جزئي يترتب ترتيبا منتظما على ترتيب العلولي والعلي حتى
ينتهي الى حركة الفلك ومنها الى تقدير الباري تعالى وارادته وكل فعل لنا وكل
تدبير وكل ارادة لما كان حادثا كان سببه الحركة ولتلك الحركة حركة الى ان
ينتهي الى الحركة الاولى فاذن كل افعالنا وارادتنا وتدبيراتنا بقدر
ونحن مجبورون عليه تعليق مركز الفلك موضوع لان يعرض له اوضاع لانهاية
لها وتختلف نسبته بحسب تغير تلك الاوضاع والاوضاع التي لا نهاية لها
لا يصح وجودها بالفعل لانها غير متخصصة وكل وضع من الاوضاع التي
يتحرك عليها الفلك يجب ان يتعين ويتخصص حتى يصح وجود الحركة ولا
يتخصص وجودها في الاعيان فيجب ان يكون في نفس المحرك وايضا فان
هذه الاوضاع يتعين بعد الحركة فاذن يجب ان يكون تعينها في نفس المحرك
لا في الاعيان وسياقة البرهان على ذلك كل متحرك فيجب ان يتعين الغاية محرك
التي يتحرك اليها فكل واحدة من حركات الفلك يجب ان يتعين الغاية التي
توقعها ولا شيء من الاوضاع مما يصح وجودها او تعينها في الاعيان قبل
الحركة فاذن لا شيء من الاوضاع التي تتعين والفلك بحركته يتصدها الا
في الاعيان وكل متعين من الحركات فاما ان يتعين في الاعيان او في
نفس المحرك واذا بطل القسم الاول فقد صح القسم الثاني تعليق الحركات

الفلكية على اوضاع شخصية فخصصها يجب ان يكون في نفس محركها
تعليق اذا كان معلول الاخير وعلة لتلك المعلول لكن هذه العلة ايضا
معلول له ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى علة الحركة واحد سواء كانت — الى طرف غير معلول لم يصح وجود الآن
الواسطة واحدة او غير متناهية ثم العلة يجب ان يكون مع المعه ومثال — حكم الواسطة في انها يحتج ... مرحم
ذلك اذا كان ح معلولا اخيرا وب علة لكنه يحتاج ايضا الى علة لم يصح
وجود ب سواء كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهي اليه ح
فان ب وما يجري مجراه حكمه حكم الواسطة في انها يحتاج الى علة مختار
تعليق ولا يجوز ان يكون في الوجودات اشياء علل ومعلولات ولا تنتهي
الى علة غير معلوله تعليق لا يصح ان يكون في الموجودات شيء لا ينتهي الى
طرف تعليق الوجود المتعلق بالغير انما صار متعلقا بالغير لانه في ذاته
ممكن الوجود وهذا الممكن الوجود قد يصح ان يكون دايما مع العلة وقد يصح — علة الافتقار انما هو الامكان
ان لا يكون لكن لا يكون مسبوق العدم فكونه مسبوق العدم اخص من كونه
محتاجا الى علة لان الحاجة الى العلة بسبب الامكان الذي يعم ما يسبقه العدم
وما لا يسبقه فاذن تعلق هذا الموجود بالفاعل اولا بسبب المعنى العام
وهو الامكان لا بسبب المعنى الخاص وهو تسبق العدم تعليق العلة علة
لوجود المعه واذا وجد المعه صار علة لوجود العلاقة بينهما والمعية فاما
ان يكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما فالمتضايفان هما
معلولة الوجود وليس يصح في الوجود الواجب بذاته المعية لانه ان كان
تقتضي ذلك الوجود ان يكون مع فقد تعلق بشرط وواجب الوجود لا
يتعلق بشرط فاذن التكافؤ في المعية يصح بين وجودين غير واجبين — علة التلازم
بذاتيهما فاما ان يكون احدهما علة والاخر معلولا فيكون العلة علة لوجود

المعه ووجود العلاقة بينهما فلا يكونان متكافئي الوجود فاما ان يكون
وجود كل واحد منهما عن ثالث فيكونان من حيث التكافؤ بالعرض — معلولين وقد يكون ذلك الثالث سببا
كالاخوين اللذين علتهما الاب وهو علة علاقة المعية تعليق كلما كان — لوجودهما وسبب للعلاقة فيكون التكافؤ
ممكن الوجود بذاته فانه يوجد بغيره لا محالة ولا يصح وجوده بذاته وما
دام ممكن الوجود لغيره لا يكون موجودا ويكون ممكن الوجود بغيره فاذا
زال الامكان وجوده بغيره صار موجودا الا ان امكان وجوده بذاته لا
يزول عنه البتة لان ذلك له بذاته وامكان وجوده بغيره هو بعلة فلا
يكون له من ذاته فيصح ان يزول هذا الامكان عنه اذ ليس له من ذاته
تعليق الممكن وجوده في الشيء لا يجب وجوده فيه فان وجوده فيه ليس باولى
من وجوده في شيء آخر فليس يجب وجوده وهو غير واجب وجوده لانه
هذا اولى في ذلك تعليق الممكن غير موجود ما لم يجب فانه ما دام على حد امكانه
فهو غير موجود تعليق الوجود من حيث وجوده يتعلق بالفاعل لا من
حيث هو حدوث فلذلك كلما عدم الفاعل عدم معه الوجود ومعنى الحدوث
هو وجوده له بعد ما لم يكن وبعد ما لم يكن هو صفة لهذا الوجود الحادث
لكنها ليست بصفة له عن الفاعل بل هذه الصفة له بسبب سبق العدم وليس
لسبق العدم علة فالفاعل اذن هو علة للوجود لا علة الحدوث فلو ان الفا على
كان حادثا كان يقال هو فاعل حادث وكان تحدده بسبب سبق العدم تعليق
مفيد الوجود يفيد الوجود المطلق فاما وجود بعد ما لم يكن فلا اعتبار له
من جهة مفيد الوجود فان بعد ما لم يكن من لوازم الشيء الذي من لوازم الماهية
الموجود كما المثلث كونه بحيث يمكن ان يخرج احد اضلاعه الى كذا هو من لوازمه
لا مما يتقوم به المثلث وكذا الضحك للانسان تعليق كلما يكون لوجوده سبب

فهو ممكن الوجود والممكن الوجود هو ان يكون جايزا ان يكون وان لا يكون
فاما وجوده بعد العدم فهو ضروري لانه ليس بجايز وجوده الا بعد العدم
تعليق الفاعل من حيث هو فاعل لا يحتاج الى حدوث حالة له فانه لم يكن
منفعلا لان ذلك يرد عليه من خارج والشى الممكن بذاته محتاج الى العلة ولكان
الوجود يعدم لطبيعة هذا الوجود الحادث وداخلة شرطه في وجوده ممكن
وجوده بعد العدم فهو ضروري انه بعد العدم فان ما لا يكون موجودا ثم
يوجد يكون ضروريا انه يكون بعد العدم فاما الوجود في نفسه واعتبار ذاته
فهو ممكن تعليق لا يجوز ان يكون الفاعل من حيث هو فاعل قابلا للفعل او
للوجود لان القبول هو انفعال فيه واستكمال له فيكون لم يستكمل بعد ويجب
ان يكون ذات الفاعل مباينة لذات المفعول وان كان قد يوجد المعنى الى حيث
هو ملاقياله والطبيب اذا عالج نفسه فانه يعالج بجزء منه ويتعالج عن آخر تعليق
الوجود بعد ما لم يكن هو ضروري لان الشى اذا وجد بعد ما لم يكن يكون
ضروريا انه بعد ما لم يكن وحق ان يقال ان وجوده جايز ان يكون وان لا يكون
بعد العدم وليس حقا ان يقال ان وجوده بعد العدم من حيث هو بعد العدم
جايز لان هذه الحالة يكون ضروريا لا جايزا تعليق المحدث ان عنى به كل ما
لم ايس بعد الليس مطلقا اى بعد ان كان معدوم الذات لا معد وما في
حال من احواله وان لم يكن في زمان كان كل معلول محدثا وان عنى به كل ما وجد
في زمان ووقت دون قبله فبطل بحيثه بعده ان يكون بعديته بعدية لا
يكون مع القبلية موجودة بل مباينة له في الوجود لانها زمانية فلا يكون كل
معلول محدثا بل المعلول الذي سبق وجوده زمان وسبق وجوده لا محالة
حركة وتغير فالعالم ليس وجد بعد ان لم يكن موجودا بعدية حدثت مع بطلان

معنى

معنى هو القبلية ووجد وجودا زمانيا متعقبا كما يكون فيه القبل متقدما
على البعد ويكون القبل باطلا بمجي البعد تعليق الفاعل علة للوجود الحادث
والوجود اذا كان محتاجا الى علة فسواء حدث او قدم فانه محتاج والفاعل
ليس علة لكون الشى بعد ما لم يكن او لوجوده بعد ما لم يكن فان قولنا بعد
ما لم يكن ليس بجعل الوجود بجاعل وانما يطرد على وجود في ذاته يحتاج الى
سبب قد سبق ذلك الوجود عدم سبقا زمانيا تعليق الوجود اذا كان
في ذاته محتاجا كان دايما محتاجا لان كونه محتاجا هو مقوم لحقيقته ذلك الوجود
فلا يستغنى في وقت من الاوقات لا في حال وجوده ولا في حال عدمه
عن سبب تعليق الوجود هو الثبوت والحدوث وجود يحتاج قد سبقه
عدم سبقا زمانيا تعليق والحدوث هو نفس الحركة او مقتضى الحركة تعليق
الحادثات ليس السبب في تعلقها بالفاعل العدم الزماني وذلك لان الحادثات
اذا حدثت في وقت ما صح حدوثه في وقت ما قبل ذلك بماية سنة وذلك
الى ما لا نهاية وايضا يصح وجوده بعد ذلك بماية سنة وذلك الى ما لا نهاية
فاذن انما يتعلق بالفاعل من حيث هو مستفيد الوجود من ذلك الفاعل
ومن حيث ذلك الفاعل مفيد الوجود فالعلاقة بين المخلوق والخالق
هذه العلاقة فاذا فرضنا ان ذلك الفاعل لم يزل كان فاعلا كان لا يصح الا ذلك
المعنى اعنى والتقدم والتاخر في هذا المكان هو الحاجة والاستغناء
فان اشياء كثيرة يتقدم على اشياء كثيرة بالزمان وما لم يكن بينهما هذا
المعنى لا يصح ان يكون احدهما فاعلا والآخر مفعولا فاما اذا حصلت الحاجة
والاستغناء فان العلية والمعلولية حاصلتان تعليق ان فرضنا موجودا
غير الباري وغير العالم وكان الآخر به متقدما على العالم حتى لو لم يكن ذلك المعنى

ما كان الآن متقدما فذلك المعنى يجب ان يكون موجودا قبل وجود العالم
فاما ان يكون ذلك المعنى واجب الوجود بذاته او واجب الوجود بغيره
فان كان واجب الوجود بذاته كان واجب الوجود بذاته اثنين وهذا محال
وان كان سبب ذلك الشيء الآخر فالكلام في ذلك كالكلام في العالم انه
هل الآن متقدم او لا متقدم فالتقدم والتاخر هو الحاجة والا
وطبيعة الوجوب قبل الامكان ونحن عرفنا حقيقة واجب الوجود قبل
معرفتنا بامكان الوجود وعرفنا خواص كل واحد من الحقيقتين وعرفنا
ان واجب الوجود بذاته ما خواصه والممكن بذاته ما خواصه وعلمنا ان
الممكن لا يصح وجوده الا بواجب الوجود بذاته ثم اعتبرنا ان لو كان وقوع
اسم المحدث على هذا الشخص مثلا بسبب تقدم الخالق عليه بالزمان
فالزمان غير محدث لانه لا يصح ان الخالق يتقدم على الزمان بزمان آخر
فان لم يكن الحدوث بسبب تقدم الزمان بل بسبب تقدم شيء آخر فهو شيء
لا نعرفه تعليق ان قال قائل لا يصح في الله انه لا يفعل في وقت على الخلق
لانه ابدا كان قادرا وانما وجب في المخلوقات ان يخلقه في حال دون
حال فنقول اما ان يكون هذا الصلاح عند الفاعل او عند المنفعل ولا
يصح ان يكون بسبب الفاعل فاذن هو عند المنفعل وهذا الصلوح هو
الاستعداد التام والاستعداد التام يكون بتغير فيه والمبدع على
الاطلاق لا يتغير حاله فاذن يجب ان يسبقه وجود آخر غير الفاعل قد تغير
وهذا هو صفة الحركة تعليق كل حادث يجب ان يسبقه حركة فالحركة سرمدية
فيجب ان يكون ههنا متحرك سرمدي وهو الفلك تعليق الذي من وضعهم انه
يصح ان يكون قبل وجود الزمان معنى متوهم كانه مدة ثم قالوا انه لا يكون

في سكون وحركة

مما يحفظ

زمانا وهذا

زمانا وهذا هو معنى ويسمى في الحقيقة الا ان ذلك المعنى يمكن ان يخلق فيه
حركات يطابق البعض منه وحركات يطابق اكثر منه وهو في نفسه غير
ثابت فيكون بعينه هو الزمان اذ يحصل فيه الاقل والاكثر والتقضي
وهذه كلها من صفات الزمان فالمحرك هو واجب الوجود والزمان اسم
بجوهر موضوع تعليق لا يمكن ان يفرض في العدم المطلق حركتان عظمى و
صغرى وصح ان يبتديا معا وينتهيا معا فلا بد من ان يخلو الصغرى عن
الكبرى بشيء فما يخلو به عنها هو متقدر ويحصل تقدم وتاخر وهذا هو
صفة الزمان لا غير تعليق السؤال الذي يسال في الاشياء السرمدية وهو هل
كان وقت لم يكن موجودا فيه هو كما يقال هل كان زمان لم يكن فيه زمان
والجواب هل المعنى الذي يسال عنه موجود ام غير موجود وهذا المعنى اما
ان يكون حالة لتلك الاشياء في ذواتها واما حالة لها من خارج فان
كانت في ذواتها فانها في اي وقت فرضتها على حالة واحدة وهي لا وجود
لها من ذاتها لا قبل ولا بعد وانما الوجود لها من باريها وان كانت حالة
من خارج ويصح ان يكون موجودة فالكلام فيها كالكلام في الاولى فان
صح ان يكون موجودة فلم لا يصح ان يكون تلك الاشياء موجودة تعليق
قولهم يلزم ان يكون في الماضي اشياء بلا نهاية لا يستنكر ان يكون في المعدومات
اشياء بلا نهاية انما المستنكر ان يكون اشياء غير متناهية موجودة معا
فاما ان يوجد شيء بعد شيء من الغير المتناهي فهو مطابق لما عليه الامر
في الوجود فان الحركات الماضية التي تمادت الى هذه الحركة الموجودة فهذا
الوقت غير متناهية وقد انتهت الى هذه الحركة الموجودة ولم يكن موقوف
الوجود على ما لا يتناهى ولم يلزم الشك الذي ادعي وهو ان وقفت

في قدم الممكنات

هذه الحركة سرمدية وكانت كل حركة موقوفة على حركة لم يكن الحركة الموجودة
في هذا الوقت موجودة **تعليق** قولهم كان ولا خلق انه عني به تجريد مفهوم
الوجود الباري تع مع عدم الخلق يقينا ولم يكن ولا خلق حين نعدم الخلق
وبقي هو فانه لو كان على معنى ثالث غير الخلق وغير الخالق ويكون يدل
على غيرهما كان الكون شيء غيرهما يصح في هذا الكون الفوت واللحاق
فهذا الكون عن الباري تع وهو شيء غير ثابت هو صفة الزمان او الحركة
وكلاهما متعلق بالجسم **تعليق** المعتزلة يفرضون علة الوجود علة حالة
من حالات الوجود وهو الحدوث لا علة الوجود نفسه وعلة الوجود
يكون مع المعلول وعلة الحدوث لا يكون معه وكل من يقول بعلة الحدوث
فانه يعتقد ان الموجودات يحتاج في ان يكون لها هذه الصفة وهو سبق
العدم الى العلة والموجودات في ان يسبقها عدم لا تحتاج الى علة بل تحتاج في
انفسها الى علة **تعليق** عندهم ان ههنا ذاتا قائمة موجودة بالفعل وانها
اذا تخصصت بصفات واحوال صارت تلك الذات متميزة عن نفسها واذا
تخصصت بصفات واحوال اخرى صارت حيوانا آخر وجمادا وهي
عندهم موضوعة لاشياء كثيرة وكونها ذاتا غير كونها انسانا ويعنون
بذلك ما يعني بالكلي الذي هو لازم للحقايق انه هاهنا **تعليق** عندهم ان علم
تع لذاته وانه اذا قابل به هذا المعلوم صار عالما لذلك واذا قابل به معلوما
آخر صار عالما لذلك الآخر ومثلوه بالمرآة التي تقابل بها الشيء فينطبع فيه
صورته **تعليق** عندهم ان الارادة شيء خارج عن ذات الباري تع لا بد من
ان يحدث لذاته او في ذاته معنى يودي بالحوج الى ارادة لانه لم يرد ثم اراد
فان كان يوجد شيء بعد ما لم يوجد يجب ان يبحث عنه كيف يوجد وعلى ذلك يكون

لارادة

لارادته داع ويكون كارادتنا وارادتنا يكون سببها الحركة لانها حادثة
وكل حادث سببه الحركة **تعليق** الشيء قد يتقدم على الشيء في معنى ويكون معه
في معنى آخر كما يتقدم زيد على عمرو في العلم مثلا ويكونان معا في الزمان
والعلة والمعلول من حيث هما علة ومعلول لا يجوز ان يكونا معا بل يتقدم العلة
على المعلول بالذات التقدم الوجودي وهو تقدم الحاجة والاستغناء ولا
يجوز ان يستويا في ذلك المعنى حتى يكونا معا **تعليق** الشخص لا يجوز ان يكون
علة الشخص لانهما يجوز ان يتساويا في الوجود او في الحقيقة والمعنى والعلة
والمعلول لا يصح ذلك فيهما فانهما ان تساويا في الوجود او في الحقيقة كان
المعلول علة والعلة معلولا ويجب ان يتمايزا في ذلك ويكون العلة ابدا علة
والمعلول لا بد معلولا وهذا الفصل ينبني امره على الظن وكان حقيقة ما يعتقد
الفيلسوف بخلاف ذلك ولهذا اشار في القسم الثاني الى انه غير واجب
والذي يجب ان يعتقد في هذا ان الحكم يتقدم على المعلول بالذات
والشخصان اذا كانا من نوع واحد فليس يصح في احدهما التقدم
الذاتي لان التقدم الذاتي هو ما يسبق للعلة مع وجود المعلول لانه معه
والتقدم الزماني يبطل مع وجود المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان
واحد فقد بطل تقدم ما فرض علة **تعليق** العلة يجب عنها نوع غير نوعها
كالنار مثلا التي هي مخالفة لانواع المعلولات التي هي الاشياء الذائبة
تعليق الماء والنار هما متكافيان لانه ليس النار اولى بان يكون علة الماء
عن الماء بان يكون علة للنار والمتكافيان لا يصح ان يكون احدهما علة
للآخر **تعليق** نوع المعلول لا يجب ان يكون مخالفا لنوع العلة **تعليق** لا يصح ان يكون
شخص ما من النار علة لوجود شخص آخر منها فان العلة متقدمة بالذات على

المعم وهنا لا يصح ذلك لانهما في هذا الوجود قد استويا فلا يتميز ان
ولا يدرى ايهما العلة وايهما المعم وما يكون بالذات معلولا وما يكون
بالذات علة لا يصح ان يستويا حتى يكونا معا فان العلة الذاتية لا يصير
مثل المعم ولا المعلول يصير مثل العلة فان المعم لا يستحيل طبيعته حتى
يصير علة وايضا فان النار ممكنة الوجود لابد لها من علة ثابتة واجبة
فهي بذاتها معلولة ولها في الوجودات علة متقدمة عليها بالذات
وايضا فان شخصا من النار يعرض علة قد يعدم والمعم باق والمعم
لا يبقى مع بطلان العلة وايضا فان الاجسام يستحيل لا دفعة بل بحركة
ووجود النار يكون دفعة فالجسم لا يكون علة لما يوجد دفعة وايضا
فان الواجب الوجود بذاته واحد وهو علة لما بعده فالنار من الوجودات
التي بعده فواجب الوجود بذاته علة لها واما حدوث الاعداد فنقول كلما
وجد شخص من النار كان علة بالذات لحركة او تغير او ازالة امر ما كان
عائقا فالنار بطبيعتها علة لذلك التغير والاعداد وفي الجملة الاعداد
يوجد حركة ولا يوجد مثل المعد فالنار باعدادها توجب الحركة ولا توجب
نارا مثلها فالنار يصح ان تكون طبيعتها علة لطبيعة اخرى من الحركة او
غير الحركة وهذه النار علة لهذه الحركة واما ان تكون طبيعتها علة لهذه
الحركة واما ان تكون طبيعتها علة لوجود الطبيعة النارية حتى تكون هذه النار
علة لوجود تلك النار فلا يصح **تعليق** هذا الشخص من النار ولا يجوز ان تكون
علة لذلك الشخص على انه موجد له فان الفاعل للشيء يجب ان يكون واحدا
واذا كان الفاعل واهب الصور فقد وقع الاستغناء عن غيره **تعليق** يجوز
ان يكون للشيء احوال مختلفة ويستحق عليها اسبابا مختلفة فاما الفاعل للشيء

فلا يجوز

فلا يجوز ان يكون الا واحدا فاذا كان الموجد للشخص الاول هو العقل الفعال واهب
الصور فذاك هو الموجد للشخص الثاني فلا حاجة معه الى غيره بل يكون
الاول معدا للثاني لا موجدا له **تعليق** الاشياء التي لا يسبق وجودها
عدم هي المبدعات والتي يسبق وجودها عدم فهي المحدثات وكل
شيء لا يتعلق بمادة فلا يصح ان يسبقه عدم ومثل ذلك يكون امكان
وجوده في ذاته لا في غيره **تعليق** المعدوم على الاطلاق لا قوة فيه يقبل بها
الوجود من موجده فلا يوجد البتة والممكن ليس كذلك فان فيه قوة فلذلك
يوجد ولولاها لما كان يوجد **تعليق** النفس الانسانية جوهر قائم بذاته
لا ينطبع في مادة بل هي مفارقة فانما هي احتاجت الى هذا البدن لان امكان
وجودها لم يكن في ذاتها بل مع هذا البدن واحتاجت ايضا الى البدن لمناسبة
به بعض استكمالها **تعليق** لو لم يكن النفس حادثة لما احتاجت الى البدن **تعليق**
البحث عن حال الممكن كل ما هو ممكن الوجود في ذاته فانه يجب وجوده بغيره
والمفهوم من هذا القول هو انه يجب وجوده بغيره بمعنيين احدهما
انه يوجد شيء شيئا كما يوجد الانسان مثلا بيتا والثاني ان يتعلق وجوده
بالموجد ويبقى وجوده به مثل الضوء الذي يبقى في الارض مع قيام الشمس
وعند الجمهور ان الموجد هو الذي يوجد شيئا فاذا حصل وجوده استغنى
عن الموجد ويحتجون بان ما حصل وجوده استغنى عن الموجد فان الموجد
لا يوجد ثانيا ويمثلون لذلك مثالا وهو ان البانى اذا بنى بيتا لم يحتج
البيت الى البانى ثانيا ويبطل حجتهم بانه لا يقول احد بان الموجد يحتاج
الى موجد لوجوده ثانيا لكن يحتاج الى مستبقيه واما مثال البيت ففيه غلط
فان البناء ليس هو علة لوجود البيت بل هو سبب لتحريك اجزاء البيت

فصل المبدعات والكائنات

البحث عن حال الممكن في حجة من قال باستغناء الممكن الباقي عن المبقي وابطالها تحقيق حقيق للتتبع اصالته

الى اوضاع مختلفة يحصل منها صورة البيت فانتهاء تلك الحركة علة
لاجتماع تلك الاجزاء والاجتماع علة لشكل ما وحافظ تلك الاجزاء على
ذلك الشكل هو طبايعها التي يحفظ بها تلك الاجسام امكنتها وايضا
الموانع التي تمنع بعض الاجزاء عن الحركة الى اماكنها الطبيعية كالاعمدة
والاساطين والحيطان الممكنة للسقوط فاذن كل علة مع معلولها كان
البناء علة للحركة فاذا فقد البنا من حيث هو محرك فقدت الحركة وفقدان
الحركة نفس انتهاءها وانتهاءها علة ~~للحركة فاذا فقد البنا من حيث هو~~
~~محرك فقدت الحركة وفقدان الحركة نفس انتهاءها وانتهاءها~~ علة لاجتماع
الاجزاء واجتماعها على وضع ما علة لان يحفظ بعض تلك الاجزاء في
اماكنها الطبيعية وبعضها يمنع عن زوال بعضها عن اماكنها كاللبن الاول
في مكانها الطبيعي يمنع اللبن الاخر عن ان يزول عن موضعه فيتعاون كله
الاخر على الثبات فاذن البنا علة بالعرض للبيت وكذلك الاب علة بالعرض
للابن فانه علة لتحريك المني الى القرار ثم يحفظ المني في القرار بطبعه او
بمانع اخر يمنعه عن السيلان وهي انضمام فم الرحم ثم قبوله للصورة
الانسانية لذاته واما مفيد الصورة فهو واهب الصور فهذا نقض
حجتهم واما اثبات المذهب فيما نقول يجب ان يعلم ان كل متمم فله صفتان
وكل علة فلها صفتان اما ما للمتمم فاحديهما ان وجوده مستفاد من
العلة والثاني ان العدم يسبق ذلك الوجود فيكون تعلق المتمم بالعلة
اذا اما من جهة وجوده او من جهة سبق العدم ولا يصح ان يكون العلة
علة لسبق العدم فان عدم الشيء لا علة له الا عدم علة الوجود فليس للعلة
تاثير في سبق العدم ثم ان لم يكن المتمم يتعلق بالعلة من جهة الوجود لم يكن له

بعضها

ليس مفيد الصور الا واهب الصور

اثبات المذاهب

تعلق

تعلق بالعلة اصلا فاذن يجب ان يكون تعلق المتمم بالعلة من جهة
الوجود لا غير واما كون ذلك الوجود بعد العدم فانه لم يصر لعلة اصلا
فانه لا يمكن ان يكون وجود ذلك المتمم الا بعد عدم وما لا يمكن فلا علة
له فان الممتنع لا علة له فليس لوجوده من بعد عدم سبب من حيث هو
وجود بعد عدم فان هذا الوجود لا يمكن ان يكون الا بعد عدم
فان الوجود الذي سبقه العدم بذاته فلا علة له فلا امكان لوجود
بعد عدم من حيث هو بعد العدم وانما الامكان لوجود من حيث هو
وجود فحسب فاما كونه بعد العدم فهو ضروري لا ممكن فالمتمم يحتاج
اذن الى العلة في وجوده وهو ممكن وامكانه في وجوده فقط فلا حاجة
له الى العلة في ان يكون بعد العدم فان هذا المعنى هو واجب لذلك
الوجود وما كان واجبا لم يحتج الى علة من خارج والشيء لا يتغير جوهره
ولما كان المتمم محتاجا الى العلة في وجوده ومتعلقا بها من هذه الجهة
وجب ان يكون مثل هذا الوجود دايما محتاجا الى العلة وهذه
الصفة مقومة لمثل هذا الوجود اعني الحاجة الى العلة فاذن المتمم انه
يحتاج في وجوده الى العلة مقوم ذلك والا كان واجبا بذاته ولم يكن
واجبا لغيره فاذن العلة علة الوجود واما سبق العدم فعلته ان تلك
العلة لم تكن موجودة لا شيء اخر فيكون العلة لها حالتان احديهما انه
لم يكن سببا لوجود والاخرى ان صار في ذلك الوقت سببا للوجود فاذن
عليتها لسبق العدم هو لا كونها علة للوجود ولا عليتها ليست هي علة ولا
تدخل في حكم كونها علة وعليتها للوجود هي العلة بالحقيقة علة ومثال
هذا ان يكون واحدا من الناس لا يريد شيئا اولا من جملة الاشياء التي

في ما يريد الطالب

في ان المتمم يجب ان يكون بعد العدم

تكون بارادته فلا يكون ذلك الشيء فاذا اراد كان فتحقق ان يتحقق عند كونه
ان ذلك الشيء وجد عن علته فاما ان يتحقق ان ذلك المراد حصل بعد ان لم
يكن حاصلا فلا اثر للعلة في وجوده بعد ان لم يكن فلا تاثير لارادته في
سبق العدم لذلك المراد وبعبارة اخرى انه اذا وجد شيء عن ارادة
حاصلة فتحقق ان يتحقق ذلك الشيء موجود فعلته علة ذلك الشيء المراد من جهة
حصول ارادته وحصول مراده فاما حصول للارادة والمراد بعد ان لم يكن
فلا تاثير للعلة فيه فان مثل هذا الحصول واجب على ما ذكرنا فاذن
حصول الوجود هو متعلق بحصول العلة وكون العلة علة وجود الشيء
من علته وكون العلة علة ووجود الشيء من علته وكون العلة علة غير معنى
العلية من حيث هي علية فكون العلة علة هو ان يصير علة والعلية غير
ذلك وهو انه علة كما ان كون الوجود هو غير نفس الوجود فكون العلة علة
هو مقابل لكون المعلول موجودا لا لمصير المعلول موجودا فوجود العلة مقابل
لوجود المعلول وصيرورة العلة علة مقابل لصيرورة المعلول موجودا ثم ان اردت
بالفاعل ما به يصير الشيء موجودا الا ما يتعلق به وجود الشيء كان الفاعل هو
ما يصير فاعلا فيكون العلة هو ما يصير علة بعد ان لم يكن علة لا ما هو
علة فان معنى قولهم العلة ما يصير به الشيء موجودا هو ما يصير علة بعد ان ٢ مطلقا صح
لم يكن لا ما يتعلق به وجود المعلول فوجود المعلول متعلق بعلية العلة واما صيرورة
وجود المعلول فمتعلق لصيرورة العلة علة ثم ان اردت بالفاعل ما يصير به الشيء
موجودا مختصا بالفعل فافادة الوجود غير علته فان اردت بكل واحد
من قولنا العلية ومن قولنا صيرورة العلة علة غير ما اريد بالآخر وهو لكن
كانت العلية لا نسبة لها الا ما صار موجودا بعد ان لم تكن موجودا بل العلية

مقابل

مقابل لوجود الشيء فكل موجود متعلق الوجود بغيره فذلك الغير مباين
له فذلك الغير هو فاعل ذلك الوجود سواء كان صدور ذلك الوجود
عنه دائما او وقتا ما تعليق الوجود المستفاد من الغير كونه متعلقا
بالغير هو مقوم له كما ان الاستغناء عن الغير مقوم لواجب الوجود
بذاته والمقوم للشيء لا يجوز ان يفارقه اذ هو ذاتي له تعليق الوجود اما
ان يكون محتاجا الى الغير فيكون حاجته الى الغير متقومة واما ان يكون
مستغنيا عنه فيكون ذلك مقوما له ولا يصح ان يوجد الوجود المحتاج
غير محتاج كما انه لا يصح ان يوجد الوجود المستغني محتاجا والا ان تغير
لزم تغيره وتبدله في حقيقتها تعليق عند الجمهور ان العلية هي صيرورة
العلة علة اذا لم يجدوا فاعلا الا بعد ان لم يكن فاعلا ولم يعرفوا علة
ينفصل دائما فظنوا ان العلة هي ما يصير علة بعد ان لم يكن اذ الفاعل
الذي يعرفونه كان يخلو من ان يكون فاعلا ثم ان كان فاعلا بعد ان
لم يكن ثم لا يكون عندهم هذا التفصيل الذي ذكرناه اذ لا يعرفون الفرق
بين ما هو علة على الاطلاق وبين ما يصير علة وتبين من هذا ان ذوات
المعلولات لا ينفك عن ذوات العلة فانه لا يصح ان يبقى مع عدم العلة
اللهم الا ان يكون العلة علة لشيء آخر لا لوجود المعلول كما ذكرنا من حال
البناء والاب وتبين من هذا ان علة الوجود يجب ان تكون مباينة لذلك
المعلول لانه لو كانت مفيدة لوجود ذاتها كانت قابلة لا فاعلة لكن العلة
المفروضة هي علة الوجود فقط فان العلة الاولى علة مطلقة واجبة بذاتها
ولو كانت مفيدة الوجود لذاتها للزم ان يكون موجودة قبل ايجادها
لذاتها فلا يجوز ان يكون شيء بسيط فاعلا قابلا معا فانه يكون هناك

تحقيق حقيقة التعليق والتفكر

اخص منه فلا خلاف انه يكون قبوله فان قيل لم لا وقال ان المفعول لا يصح
الا بعد ان يكون المفعول معدوماً وقد سمع ان عدم المفعول ليس من الفاعل
بل الوجود منه والوجود الذي منه في آن فلنفرض ذلك متصلاً الى ما
لا نهاية حتى لا يكون آن اولى من آن يفيد فيه الوجود فلا يكون الآن متخصصاً
متعيناً واذا كان هذا الآن متصلاً ففيه واجب ان يسبقه العدم لانه
ليس يلزم ان يكون قبله آن فانه آن مطلق غير متعين فان ازاغه
عن هذا الحق قوله ان الشيء الذي يكون موجوداً يوجده موجد
فليعلم ان المغالطة وقعت في لفظة يوجده فان عنى ان الموجد لا يستأنف
له وجود بعد ما لم يكن فهذا صحيح فانه يستحيل ان يبقى الموجود استؤنف
له وجود بعد ما لم يكن وان عنى ان الموجود حالة لا يكون البتة بحسب ذاته
ومهيته لا يقتضي الوجود له بما هو هو بل شيء آخر هو الذي له منه الوجود فتحرير
هذا المعنى انه ان عنى بلفظ يوجد انه لا يفيد لذلك الوجود اي ان عنى ان
الموجود يكتفي بذاته عن مفيد له الوجود بان ذاته لا يكون البتة غير
مقتضية لوجوده بل انها يقتضي وجود شيء يفيد له الوجود فانا نبين ما فيه
من الخطأ ونقول ان المعلول الذي نقول ان موجداً يوجده لا يخ اما ان
يكون يفيده الوجود في حال العدم او في حال الوجود او فيهما جميعاً و
معلوم انه ليس موجداً له في حال العدم فبطل ان يكون موجداً له في الحالين
جميعاً فبقي ان يكون موجداً له في الحال التي هو موجد فيكون الموجد انما
هو موجد للموجود والموجود هو الذي يوصف بانه يوجده بل لا يوصف بانه
يوجد الا ان لفظ يوجد يوهم وجوداً مستقبلاً ليس في الحال فان ازيل هذا
الايهام صح ان يقال ان الموجد موجد اي يوصف بانه موجد كما انه في حال ما هو

موجود

١٧٣

موجود يوصف بانه موجد ولفظ يوصف لا يفيد انه يوصف في
الاستقبال لكن الحال في لفظ يوجد فلسنا نقول ان الموجود يحتاج
الى موجد بل نقول انه محتاج الى المستبقي ومستحفظ تعليق كل حادث
فقد حدث بعد ما لم يكن فيجب ان يكون لحدوثه علة هي ايضا حادثة
ولتلك العلة علة اخرى ولتلك اخرى فيتسلسل الى ما لا نهاية والكلام في
كل واحد منها كالكلام فيما قبله ولا يقف فيها سوال لم فاما ان يكون كل
علة في آن فيتشافع الآنات واما ان يجتمع معاً في زمان وكلاهما مح
لتشافع الآنات واجتماع العلل كلها في زمان واحد فيلزم [illegible] ان
يكون هذه العلل اما حركة واما ذوات حركة لان الحركة بذاتها يبطل لا بسبب
مبطل فيكون بطلانها علة لحدوث حركة اخرى فلا يكون الاسباب مجتمعة
في زمان واحد ولولا الحركة لما صح وجود حادث لما ذكرنا من وجوب تشافع
الآنات واجتماع العلل في زمان واحد وقد عرفت بطلانهما فيجب ان
يكون العلل الحركة التي يعدم واحدة ويلحق اخرى تعليق اذا سئل فقيل لم
حصل هذا الشخص فقيل لانه كان كذا فيقال لم كان كذا فقيل لانه كان
كذا فيجب ان يكون هذه الاشياء كلها في آنات وتشافع الآنات مح فيجب
ان يكون ههنا حركة فائتة ولاحقة تعليق العلل الحقيقية يجب ان يكون متناهية
فالواجب وجود اشياء غير متناهية في زمان واحد وهذا مح والعلل
المعدة وهي التي يعد الجسم لقبول الصورة او الهيئة يجوز ان لا يكون متناهية
وكذا العلل المعينة ويكون بعضها قبل بعض ويتعلق بالحركة تعليق الباني
علة لتحريك اللبن ثم امساكه عن التحريك علة للسكون فان عدم علة الحركة
علة عدم الحركة ثم ثبات اللبن مقتضى طبيعة الارض ومستحفظ طبيعة الارض

فيه
كل حادث انما حدث
من علة حادثة ٥

واهب الصور علة النار وعلة لاستعداد تام في المادة للسخنة ثم علة
الحرارة واهب الصور ومعد الاستعداد هو زوال ما كان يعوق عن
وجود الحرارة في المادة المسخنة والاب علة لحركة المني والمني اذا انتهت الى
القرار علة لحصول المني في القرار ثم حصوله فيه علة لامرها واما
تصويره حيوانا وبقاءه فعلته واهب الصور ثم علة بقاء الفلك على
نظامه وترتيب طبيعته المقتضية لحفظ نظامه وعلة طبيعته البارى تع
تعليق الاب علة بالعرض لوجود الابن فانه علة لتحريك المني الى القرار ثم
انحفاظ المني في القرار اما بطبيعته واما بانظام قعر الرحم وهو المانع الذي
يمنعه عن السيلان ثم قبوله بصورة الانسان لذاته واما مفيد الصورة
فهو واهب الصور والبناء ليست علة لوجود البيت بل هو سبب لتحريك
اجزاء البيت الى اوضاع مختلفة يحصل من تلك الاوضاع صورة البيت
وانتهاء الحركة علة لاجتماع تلك الاجزاء تعليق لو كانت الحرارة مجردة كان
يسمى فاعلا بذاتها ولما كانت آلة لشئ آخر هو النار وهي فاعلة بقوة في
النار فاعلها لها اعني الحرارة التي هي قوتها ومثاله في النفس لو كانت
النفس فاعلة مجردة كانت فاعلة بذاتها ولما صارت آلة لشئ صار بها فاعلا
بالقوة ولو كان البدن فاعلا مجردا من دونها كان فاعلا بذاتها
ولما صار آلة لها كان الفعل لها آلة تعليق العدم سبب للعدم كعدم
الحرارة يكون سببا للعدم ما يكون عنه البرد يعني لعدم الالطافة تعليق السؤال
اذا لم يجب عنه بالغاية التي ينقطع عندها السؤال يكون لازما وعايدا مثلا
يقال لم كان كذا فيقال لانه كان كذا فلا يكون تلك الغاية التي ينقطع عندها
السؤال لم يبطل السؤال بل يلزم ان يعاد السؤال تعليق سبب هذه التغيرات

الآب علة بالعرض

شئ متغير لا محالة وهو الحركة وهذه المتغيرات تتادى الى ثابت واحد
وهذه المختلفات تتادى الى نظام واتفاق واتحاد والاختلافات
التي في الاجناس وفي الانواع وفي الاشخاص وفي الاحوال كلها للنظام
الموجود اعني الاختلافات مقتضى معنى واحد وهو نظام الكل وحفظه
فان اجناس الموجودات كالحيوان مثلا وانواعها كالانسان مثلا و
اشخاصها كاشخاص الانسان واحوالها المختلفة كلها مقتضيها نظام
الخير في الكل وهو يودي الى نظام عقلي ولو صح ايضا وجود الادوار لكان
ايضا من مقتضى ذلك النظام واما الضرورات التابعة للغايات في
الموجودات وان لم يكن مقصوده في حفظ النظام الكل فانها تادت الى
اشياء نافعة بالتدبير الالهي يحفظ بها نظام الكل تعليق الشئ الواحد
الحقيقي الذي يتوالى اليه سلسلة الاسباب وان كان متنكرا في العقل
كسرقة السارق وزنى الزاني لو لم يكن نظام العالم محفوظا فان الاسباب
المودية اليه هي الاسباب في حفظ نظام العالم وهو كالضروري التابع
لها والعقوبة التي تلحق الزاني والظالم وانما تقع عليهما لحفظ نظام الكل
فانه ان لم يقع المكافات على فعل الخير ولم يخف لمكافات على ظلمه وفعله
الشر القبيح لم يندم ولم يقلع عن فعله ولم ينزجر فلم يبق نظام الكل
محفوظا ودخول الشر في القضاء الالهي هو ان ذلك الشر تابع للضروري
الذي يكون من القسم الثاني وهذا الضروري قد صرف التدبير الالهي
الى حفظ نظام الكل على اتم ما يمكن ان يكون كالشيخوخة والموت فان
الشيخوخة ضروري تابع وقد جعلت علة لطهارة النفس وكسر قواها
الحيوانية والموت جعل علة لوجود اشخاص ونفوس لا نهاية لها كانت

۲ في دخول الشر في القضاء الالهي

لم يكن

يستحق الوجود تعليق حصول الصور في القابل له هو من جهة واهب
الصور ويكون حصوله فيه هو بزوال العايق عنه الذى هو الظلمه
وتمام استعداده لقبوله تعليق الضوء هو انفعال في القابل من
المضى اذ حصول اثر فيه من واهب الصور تعليق الالوان انما يحدث
في السطوح من حصول المضى وليست في ذاتها موجودة وهى اعراض
يحصل بواسطة المضى وسبب كونها مختلفة وان بعضها ابيض و
بعضها اسود وبعضها كذا اختلاف الاستعدادات في المواد تعليق
لا يجوز ان يكون المضى موجودا والضوء غير موجود ويجب ان يكونا معا
من غير زمان وذلك كالهيولى والصورة فان وجودهما معا بلا زمان
فانه كما يوجد الصورة من واهب الصور يوجد الهيولى بالفعل تعليق
اذا كان معلول الاخير مطلقا اى لا يكون علة البته وعلة لذلك المعلول لكن
لا بد لها من علة اخرى يكون هذه العلة في حكم الواسطة سواء كانت
متناهيا وغير متناهية فلا يصح وجودها ما لم ينتهض طرف غير
معلول البته والعلة يجب ان يوجد موجودة مع المعلول فان العلل التى لا
يوجد مع المعلولات ليست عللا بالحقيقة بل هى معدات او محيلات
وهى كالحركة تعليق اذا كان معلول الاخير وعلة لذلك المعلول لكن هذه العلة
ايضا معلوله ولم يكن هذه الواسطة منتهية الى طرف غير معلول لم يصح
وجودها لان حكم الواسطة في انها تحتاج الى علة اخرى واحد سواء
كانت الواسطة واحدة او غير متناهية ثم العلة يجب ان يكون مع المعلول
ومثال ذلك اذا كان ح معلولا اخيرا وب علته لكنه يحتاج ايضا الى علة لم يصح
وجود ب سواء كان واحدا او غير واحد الا ان يكون هناك طرف ينتهى

فيه ان الضوء هو شرط وجود الالوان

برهان الوسط والطرف

اليه فان ب

اليه فان ب وما يجرى مجراه حكم حكم الواسطة في انها يحتاج الى علة
من خارج تعليق وجوب ثبات العلة يكون من جهة ان المعلول يجب
ان يكون مع العلة وهذه الصور والاجسام كلها غير واجبة الوجود
بذاتها بل هى معلولة وثابتة فيحتاج الى علة خارجة ثابتة فلا يجوز ان
يكون نوع منها علة لنوع ولا شخص علة لشخص فعلتها اذن غيرها
وهو واهب الصور والحركات ليست هى عللا بالحقيقة بل هى معدة و
مهيئة تعليق العلة ليس من شانها ان يتقدم المعلول بالزمان بل في
الوجود والذات تعليق اذا كان شخص ما من الاشخاص نارا كانت او
غيرها علة لوجود نار ما لم يكن ذلك الشخص بالعلية اولى من شخص آخر
من نوعه في ان يكون علة والشخص الذى هو المعلول سبيله سبيل ساير
الاشخاص في ان الشخص الذى هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص
الذى هو معلول له وما يستغنى عنه لغيره لا يكون علة بالذات واما تقدم
بالزمان فباسباب خارجة وكان يجوز ان يعرض للشخص المعلول فيجب ان
يكون العلة متقدمة بالذات لا بسبب عارض حتى يستحق ان يكون علة
فعلة النار مثلا يجب ان يكون خارجة عن طبيعة النار تعليق الاشخاص
الغير المتناهية لا يكون علة للانواع الا بالعرض فلا يجب ان يكون الانواع
غير متناهية اذ يكون هى لها عللا بالعرض اى يكون عللا للشخصية دون
النوعية تعليق شخص من الماء اذا كان علة لشخص من الماء او الهواء
لا يصح ان يكون علة ذاتية اى علة لوجوده والا وجب ان يكون اشخاص
لا نهاية لها موجودة معا لان العلل الذاتية يكون مع المعلولات فاذن
هو علة بالعرض اعنى انها معدة ومميطة للعايق لا علة لوجود ذلك الشخص

ما طرنا باب باع واماط
اى نحى عنه اماطة
الاذى عن الطريق
صح

والحال فيه كالحال في الحركة في انها معدة وفي كونها غير متناهية وانها
اذا بطلت حركة وحصلت حركة اخرى اوجب ذلك شيئا يكون علة لشيء
معلول آخر تعليق ليس كون الماء علة مادية للهواء اولى من كون
الهواء علة مادية للماء وان كان تشخص من الماء يصير بالضرورة
متقدما على تشخص من الهواء فانه علة له بالعرض لان التشخص لا يصير
علة لوجود النوع الا بالعرض على ما عرفت حيث كان الكلام في العلل
فليس ذلك التشخص علة بالضرورة لتشخص آخر في الوجود بل هو معد
واللاواجب وجود علل لا نهاية لها معا لان الاشخاص غير متناهية
ويلزم ان يكون موجودة معا ويجب ان تكون موجودة مع المعلولات
او كانت ذاتية فاذن هي علل بالعرض لان العلل الذاتية ليست غير متناهية
تعليق كلما لا نهاية له لا بداية له فالاشخاص لا بداية لها والحركات لا
بداية لها والحركة لا يجوز ان يكون عللا للاشياء قارة لانها غير قارة
وحركات العلل علل معدة لا موجبة للكائنات وهي ايضا علل بحركاتها
وانما اسبابها الموجبة الذاتية العقول الفعالة تعليق ان قال قائل ان
الصبي في استمراره الى بلوغ الكمال ليست يجب ان يتوقى ان الوسائط متناهية
لان هذا الاستمرار ينقسم الى ما لا نهاية له فان الاستحالات غير متناهية
والاحوال غير متناهية كالحال في سائر الحركات في انها لا يتناهى كان
الجواب في ذلك ان اللانهاية في مثل ذلك تكون موجودة بالقوة لا
بالفعل تعليق اللازم ما يلزم الشيء لانه هو ولا يتقوم الشيء واللوازم
كلها على هذا النحو اي لزم ملزومها لانه هو تعليق لوازم الاول يكون
صادرة عنه لا حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر بها لانه مبداها فلا

في ان اللوازم الاول صادرة عنه لا حاصلة فيه

كلها لا بداية له لا نهاية له

يرد عليه

يرد عليه من خارج ومعنى اللزوم ان يلزم الشيء عن شيء بلا واسطة شيء
اذ يلزم شيء شيئا بلا واسطة ولوازم الاول لما كان هو مبداها كانت
لازمة له صادرة عنه لا لازمة له من غيره حاصلة فيه وصفاته
لازمة لذاته على انها صادرة عنه لا على انها حاصلة فيه فلذلك لا يتكثر
بها فهي موجبها لتلك اللوازم وتلك الصفات يلزم ذاته لانه هو اي
هو سببها لا لشيء آخر واللوازم التي يلزم غيره لا يلزمه لانه هو بل قد
يكون بواسطة شيء آخر او لازم آخر واذا لم يكن بوساطة شيء كان
لازما له لانه هو فاللوازم كلها حقيقتها انه يلزم الشيء لانه هو تعليق
لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا بسيطا فانه لا يلزم عن الواحد
الا الواحد ثم اللازم الاخر يكون لازم لازمه وكذلك اللازم الثالث
يكون لازم لازمه ثم يكون الامر على ذلك ويكون كثرة اللوازم للاول
على هذا الوجه وهذا كما تقول ان الوجود شيء ثم يلزم عنه انه نقطة
ثم يلزم عن النقطة انه شيء آخر تعليق اللوازم لا يدخل في الحقائق بل
يلزم بعد تقوم الحقائق تعليق الاول ذاته بسيطة لا كثرة فيه البتة
والعقل الفعال اللازم عنه اولا كثرة فيه لان له ماهية ووجودا وارد
عليه من الاول ثم اللازم الثاني فيه كثرة زايدة على ما في الاول
وكذلك الحال في اللازم بعد اللازم تعليق لا يصح ان يصدر عن شيء واحد
بسيط من جميع الجهات الا شيء واحد فقد عرفت ان الشيء لا يوجد عن
الشيء ما لم يجب عنه ذلك الشيء فاذا وجب ان يصدر عن شيء ثم صدر عنه
من حيث وجب ان يصدر عنه الشيء الاول ومن جهة ذلك الوجوب شيء
آخر غير الاول لم يكن واجبا ان يصدر الاول واذا لم يكن بسيط يصح ان

لازم الاول لا يجوز ان يكون الا واحدا

في ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد

يصدر عنه فان صدر عنه من جهة طبيعته شيء ومن جهة ارادته شيء
آخر كان الكلام في اثنينية الطبع والارادة ووجوبهما عن شيء
بسيط وصدورهما عنه كالكلام في الاول فيتحقق لم وجب عنه من
حيث الطبع كذا ومن حيث الارادة كذا فاذن لا يصح ان يكون واجب
الوجود كثرة اصلا تعليق الشيء من حيث يصدر عنه فعل ما هو غيره
من حيث يصدر عنه فعل آخر فيكون الحيثيتان مختلفتين فاذا كان
الشيء البسيط من حيث يصدر عنه هذا الفعل يصدر عنه غيره يكون
من حيث يصدر عنه ذلك الفعل الغير فاذن يصدر عن البسيط فعل
واحد ولهذا قلنا في الاول انه لا يصدر عنه الا فعل واحد بسيط وهو
اللازم الاول اذ لا تركيب هناك ولا حيثيتان مختلفتان تعليق
بيان ان واجب الوجود بذاته لا كثرة فيه واجب الوجود لا يصح ان
يكون فيه كثرة حتى يكون ذاته مجتمعة من اجزاء مثل بدن الانسان
او من اجزاء كل واحد منها قائم بذاته كاجزاء البيت من الخشب والطين
ولا من اجزاء كل واحد منها غير قائم بذاته كالمادة والصورة للاجسام
الطبيعية فانه لو كانت ذاته متعلقة بالاجزاء لكان وجوب وجوده
يتعلق بالاسباب وكل وجود يتعلق وجوبه باسباب لا يكون واجب
الوجود بذاته ولا يصح ايضا ان يكون فيها صفات مختلفة فانه لو
كانت تلك الصفات اجزاء لذاته كان الحكم فيها ما ذكرناه وان كانت تلك
الصفات عارضة لذاته كان وجود تلك الصفات اما عن سبب من
خارج ويكون واجب الوجود قابلا له فلا يصح ان يكون واجب الوجود
بذاته قابلا لشيء فان القبول لما فيه معنى ما بالقوة واما ان يكون تلك

العوارض

الفعل هو غيره من حيث يصدر عنه

لا كثرة في الواجب

العوارض توجد فيه عن ذاته فيكون اذن قابلا كما هو فاعل اللهم
الا ان يكون تلك الصفات والعوارض لوازم ذاته فانه حينئذ لا يكون
ذاته موضوعة لتلك الصفات لانه تلك الصفات موجودة فيه بل
لانها هو وفرق بين ان يوصف جسم بانه ابيض لان البياض يوجد
فيه من خارج وبين ان يوصف بانه ابيض لان البياض من لوازمه
وانما وجد فيه لانه هو ولو كان هو كذلك في الجسم واذا اخذت حقيقة
الاول على هذا الوجه ولوازمه على هذه الجهة استمر هذا المعنى فيه
وهو انه لا كثرة فيه وليس هناك قابل وفاعل وهذا الحكم مطرد في
جميع البسائط فان حقائقها هي انها يلزم عليها اللوازم وفي ذواتها
تلك اللوازم على انها من حيث هي قابلة فاعلة فان البسيط عنه وفيه
شيء واحد اذ لا كثرة فيه ولا يصح فيه غير ذلك والمركب يكون ما عنه غير
ما فيه اذ هناك كثرة وثم وحدة حقيقية انه يلزم ذلك فيكون عنه
وفيه شيئا واحدا وكل اللوازم هذا حكمها فان الوحدة في الاول
هي عنه وفيه لانها من لوازمها والوحدة في غيره واردة عليه من خارج
فهي فيه لا عنه وهو هناك قابل وفي الاول القابل الفاعل شيء واحد
تعليق البسائط ليس فيها استعداد فان الاستعداد هو ان
يوجد في الشيء شيء عن شيء لم يكن ويكون استعداده لقبول ذلك الشيء
متقدما على قبوله بالطبع تعليق الذي يقبل المعقولات لا يصح ان
يكون فاعلا للمعقولات لانه لا يصح ان يكون شيء واحد فاعلا وقابلا
بعد ان لم يكن فاعلا وقابلا فانه يسبقه معنى ما بالقوة تعليق
الاشياء المتضادة من شرطها ان تكون في مادة وعلايقها وان نعتبد

البسيط عنه وفيه شيء واحد والمركب ما عنه غير ما فيه

صورة ويحدث صورة فيتعاقب على المادة الصور ولا يتعرى
عن المادة وعلا يتهما وعن الفساد فلا ضد له تعليق المتضادان موضوعهما
واحد وهما متعاقبان عليه ولا يجتمعان معا فيه ومحلهما واحد فيكون
الصورتان ايضا متضادتين كصورة الماء والنار فانهما متضادتان
بجوهريهما ولا يجتمعان في محل واحد ليسا متضادين بكيفيتهما والمتخالفان
والمتعاديان غير المتضادين كالتخالف بين الحيوانات والعداوة
والمتاخرة بينهما تعليق الطريق المسلوك الى معرفة البارى تعالى
والمتاخرة
هو انا جئنا فقسمنا الوجود الى الواجب والى غير الواجب ثم قسمنا الواجب
الى ما هو بذاته والى ما ليس بذاته وقسمنا غير الواجب بذاته الذي
هو الممتنع الى ما هو غير واجب لا بذاته وهو الممكن وعرفنا خواص كل
واحد من هذه الاقسام بعضها بواسطة بعض مثلا عرفنا علم واجب
الوجود بذاته بواسطة سلب المادية عنه اى انما ليس بجسم يجب ان
يعقل ذاته وعرفنا قدرته بواسطة شيء آخر ثم هلم جرا حتى عرفنا جميع
خواصه وعرفنا بعد ذلك خواص كل قسم من الاقسام الباقية حتى
وجبت عندنا من ذلك ان ما خلا واجب الوجود بذاته الذي هو واحد متعلق
الوجود بواجب الوجود تعليق اذ وجدنا شيئين احدهما علة والآخر معلول
وكانا معا في الوجود الا ان احدهما في ذاته واجب الوجود والآخر
في ذاته ممكن الوجود وعرفنا حقيقة كل واحد منهما من خواصه علمنا ان
ما يتعلق به طبيعة الامكان هو معلول وان الآخر هو علة فانا اذا قد
عرفنا انه واجب الوجود بذاته وحققنا على ما عرفناه في الالهيات وعلمنا
انه واحد ضرورة علمنا ان ما سواه من الموجودات واجب به وممكن في ذاته

ويكون

في ذاته
ويكون تقدم واجب الوجود عليه تقدم الاستغناء وتاخر ذلك عنه
تاخر الحاجة والعلية والمعلولية بينهما الاستغناء والحاجة تعليق تعلق
واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه هو احدى الذات
والموجودات كثيرة فيجب ان يتكثر لوازمه ويكون اول ما يتكثر بالذات
تلك اللوازم كما انه يجب ان يكون ههنا اول شيء يتخصص بذاته ويتشخص
بذاته وهو الارادة الجزئية التي للجسم الفلكي تعليق الارادات علة
للكاينات وكل كاين فعلته ارادة ما والارادة يتخصص بذاتها فلا
يحتاج الى مخصص كما يحتاج ساير الحادثات الى مخصصات يخصص كل
واحد من تلك المخصصات واحده من تلك الحادثات دون ما يشاركها في
نوعها فالارادة وان كانت حادثة فلا يحتاج الى مخصص فان كل ما
يوجد مخصصا لها يجب ان يسبق وجوده ارادة فيؤدى ذلك الى ان الارادة
يتخصص بذاتها تعليق كل معنى لا تعلق له بمادة بوجه فليس يصح ان
كل معنى لا تعلق له بمادة فليس بحادث
يسبقه عدم وبرهان ذلك انه لا محالة يسبقه امكان الوجود ويكون ممكن
الوجود بذاته فيكون امكان وجوده اما ان يكون في موضوع وقد
فرضنا انه لا تعلق له بالموضوع واما ان يكون جوهرا قايما بذاته وامكان
الوجود معنى مضاف فاذن هناك معنى زايد على امكان الوجود وهو
قيامه بنفسه ووجوده جوهريته فيكون امكان الوجود عارضا لذلك
المعنى القايم بنفسه فيكون موضوعا وقد قلنا لا تعلق له لكن الشيء
بالموضوع هف وانما يكون للامكان موضوعا وجوهرا لانا فرضنا انه
متقدم لا محالة وجود ذلك المعنى تعليق امكان وجود الشيء يكون له من غيره
من نفسه ووجوبه يكون له م
وكل ماله امكان وجود فله امكان مخصص فان كان ذلك الشيء مما يجب

نوعه في شخصه فقد تخصص امكان وجوده بذاته ولا يصح وجود غير
ذلك الشخص ولا يحتاج الى سبب مرجح يرجحه على غيره اذ لا يصح وجود
غيره وان لم يكن على هذا الوجه بل كان مما لا يجتمع نوعه في شخصه
مكان بحيث يصح وجود اي شخص كان من اشخاصه كانت المادة
مستعدة لقبول اي شخص كان فيكون لذلك الشخص امكان تخصص
ومخصصه شيء من خارج مثلا المادة الانسانية مستعدة لقبول
النفس الانسانية ونسبتها الى كل واحدة منها بالسوية فاذا خصصها
بقبول نفس دون نفس مخصص من خارج وتهيات لذلك فاض عليها
واهب الصور تلك النفس التي تهيات لتخصصها بها اذ لا توقف البتة في
فعله ولا امكان بل افاضته بالفعل دايما وافعال الناس بخلاف ذلك
فنحن لو اردنا مثلا ان نحصل ماء في مكان فيجب ان نهيئ ذلك المكان ليستنفع
فيه الماء فاذا هيأنا وتخصص استعداده لذلك لم يكن نحن مقتضي عليه
بالفعل ما قد تهيأ له بل نجد نحن بالقوة فاذا استحلنا اليه الماء حصل
فعلنا عند ذلك بالفعل تعليق هيوليات الفلك ليس لها امكان بعيد
فلا يحتاج الى مخصصات وانما لها الامكان القريب فيوجد دايما
متخصصة بذاتها لا من خارج وهيوليات الاجسام الكاينة الفاسدة
بخلاف ذلك فان الهيولى التي لها امكان ان تقبل الماء وهي في حال ما هي
قابلة فيها الصورة النار ولكن ليس ذلك الامكان كامكان لقبول صورة
الماء وقد انسلخت عنها صورة النار فانها عند ذلك متخصصة الاستعداد
والامكان لقبولها تعليق الصورة النوعية كالانسانية مثلا او النارية
كلها واحدة والمادة لكل واحدة لا اختلاف فيها وهي مستعدة لكل صورة

ساح الماء جرى على وجه الارض

من حيث

من حيث هي مادة واذا تعينت مادة ما لصورة ما فانما يكون ذلك
بسبب وذلك السبب حادث بعد ما لم يكن وكل حادث بعد ما لم يكن
يحدث في مادة فيجب ان يكون ذلك السبب المعين لتشخص تلك الصورة
في تلك المادة شيئا حادثا في المادة لا في تلك الصورة وكذلك النفوس
كلها واحدة في طبيعتها وجوهريتها واختلافها في الذكاء وفي البلادة
والخيرية والشرية لاحوال يلحق المادة فيوجب في النفس تلك الهيئة
واما اختلافها في الاحوال التي لها من خارج كالسعادة والنحوسة فلاحوال
توافيها من خارج كحركة الفلك او تقدير الهي او غيره مما يجري هذا
المجرى تعليق الاجسام الاسطقسية كاينة فاسدة وهيولاها
فيها آثار جميع الصور بالعموم وآثارها بالخصوص ولا يصح ان يكون
وجودها على هذه الصورة الا ان يكون فيها آثار صور كثيرة مختلفة
عن معنى احدي الذات كما كان الامر في هيولى كل فلك فوجب ان يكون
تابعا لشيء فيه كثرة ما وتغير ولكن لما كانت المعنى المشترك من الفلك
الذي كان معينا في وجود الهيولى معنى نوعيا او جنسيا لم يصح وجود
شيء احدي الذات عنه وكان ذلك العام معينا في وجوده اعني في وجود
ان فيه صورا مختلفة لكن وجب ان يكون علة وجودها الواحد المعين
واحدا معينا وذلك الشيء لا يصح ان يكون جسما لما عرفت فيجب ان يكون
عقلا والسبب المخصص للصور الخاصة يجب ان يتعين وكثيرا بالفعل
وذلك السبب جزئيات الحركة الفلكية تعليق الاشخاص التي لا نهاية لها
انما الغرض فيها ان يوجد طبيعة نوعها لكن كان من الضروري ان يستبقى
ذلك النوع باشخاص لا نهاية لها وهذه الضروري هو لمعنى القسم الاول

من الضرورى وفرق بين ان يقول الاشخاص لا نهاية لها وبين ان
يقول لا تناه لا نهاية له فقد يتوهم شخص بعد شخص ولا يقال لا تناه
بعد لا تناه وذلك لان شخصا واحدا يصح ان يكون غاية لطبيعة
جزئية واما اللاتناه فلا يصح ان يكون غاية لطبيعة جزئية فان اللاتناهى
يصح ان يكون غاية لها على الوجه الذى ذكرناه وهو استبقاء ذلك
النوع بالاشخاص الغير المتناهية فاما ان يوجد لا تناه بعد لا تناه
ليستحفظ بايجاده طبيعة لا تناه وهو محال **تعليق** غاية الطبيعة الجزئية
شخص جزئى فالشخص الذى يكون بعده غاية لطبيعة اخرى فالاشخاص
التى لا نهاية لها فهى غاية للقوة السارية فى جواهر السماويات التى
تتبعها الحركات التى لا نهاية لها التى تتبعها الاكوان التى لا نهاية لها
تعليق المخصص للنوع المجتمع فى شخص واحد ليس هو من خارج لانه
انما يتشخص فى ذلك الشخص الواحد لاجل ذلك التشخص ولانه ذلك
التشخص ويقتضيه مثلا لو كان البياض كله مما يجتمع فى موضوع واحد
حتى يتخصص بذلك الموضوع من دون سائر موضوعاته لكان تخصصه به
لاجل ذلك الموضوع ولانه يقتضيه ذلك الموضوع والحركة هيئة غير قارة
بل هى متجددة جزءا بعد جزء فلا تجتمع كلها فى موضوع واحد فلكل حركة
مخصص وهو ارادة جزئية والكلام فى الارادة كالكلام فى الحركة فان
هذه الارادة تحتاج الى مخصص **تعليق** العلل المفارقة المحدثة للنفوس
الانسانية ليس بان يحدث عنها نفس اولى من ان يحدث نفس اخرى
والموضوع للنفس وهى المادة المطلقة كذلك وليس بان يحصل فيها نفس اولى
من ان يحصل نفس اخرى الا بان تتخصص المادة لشىء يكون قبولها لهذه

النفس

النفس دون تلك النفس وذلك الشىء هو مزاج يتخصص به المادة
فيكون المادة بذلك مرجح وجود هذه النفس على غيرها وكذا الصور
فى المواد والاعراض فى الموضوع لا مرجح فى المادة هذه الصورة على غيرها
الا بسبب مخصص ولا يرجح الموضوع لذلك البياض مثلا على غيره الا بمخصص
الا ان المخصص فى الصور والاعراض يخصها بالمواد والموضوع ويوجدها
فيه وفى النفوس يخصصها بالاجسام الموضوعة لها ولا يطبعها فيها
لان النفوس قائمة بذواتها وتلك الاجرام لا تقوم بذواتها **تعليق** لما
كانت الاشخاص حادثة وكانت مختلفة ولم يكن ذلك بمستنكر وجب ان
تختلف ايضا فى صحة المزاج وفساده وفى اعتدال البنية وتفاوتها
ولم يكن ذلك ظلما وكذلك يجب ان تختلف فى سائر احوالها من الخيرية
والشرارة والذكاء والفطنة والجهل والغباوة **تعليق** سبب اجابة الدعاء
توافى الاسباب معا بالحكمة الالهية وهى ان تتوافى سبب دعاء رجل مثلا
فيما يدعو فيه وسبب وجود ذلك الشىء معا عن البارى تعالى فان قيل
فهل كان يصح وجود ذلك الشىء من دون الدعاء وموافاته لذلك
الدعاء قلنا لا لان علتهما واحدة وهو البارى تعالى وهو الذى جعل
سبب وجود ذلك الشىء الدعاء كما جعل سبب صحة هذا المريض شرب
الدواء وما لم يشرب الدواء لم يصح فكذلك الحال فى الدعاء وموافاة
ذلك الشىء فالحكمة ما توافقا معا على حسب ما قدره وقضى فالدعاء
واجب ووقوع الاجابة واجب فان انبعاثنا للدعاء يكون سببه من
هناك ويصير دعاؤنا سببا للاجابة وموافاة الدعاء لحدوث الامر
المدعو لاجله هما معلولا علة واحدة وربما يكون احدهما بواسطة لاجابة

انا ندعو فيستجاب

الآخر وقد يتوهم ان السماويات تنفعل من الارضية وذلك انا ندعوها
فيستجيب لنا ونحن معلولها وهي علتنا والعلة لا تنفعل في المعلول البتة
وانما سبب الدعاء من هناك ايضا لانها تبعث على الدعاء وهما
معلولا علة واحدة واذا لم يستجب للدعاء لذلك الرجل وان كان
يرى ان الغاية التي يدعو لاجلها نافعة فالسبب فيه ان الغاية النافعة
انما يكون بحسب نظام الكل لا بحسب مراد ذلك الرجل فربما لا يكون
الغاية بحسب مراده نافعة فلذلك لا يصح استجابة دعاءه والنفس
الزكية عند الدعاء قد يفيض عليها من الاول قوة يصير بها مؤثرة
في العناصر فيطاوعها العناصر متصرفة على ارادتها فيكون ذلك
اجابة للدعاء فان العناصر موضوعة لفعل النفس فيها واعتبار ذلك
في ابداننا صحيح فانا ربما تخيلنا شيئا فتتغير ابداننا بحسب ما يقتضيه
احوال نفوسنا وتخيلاتها وقد يمكن ان يؤثر النفس في غير بدنها كما
يؤثر في بدنها وقد يؤثر النفس في نفس غيرها كما يحكى عن الاوهام
التي يكون لاهل الهند ان صحت الحكاية وقد يكون المبادي الاولى
والاول ثم يستجيب لتلك النفس اذا دعت فيما يدعو فيها اذا كانت
الغاية التي يدعو فيها نافعة بحسب نظام الكل تعليق حقيقة الثواب
والعقاب الثواب حصول الكمال للنفس لها الذي يتشوقه والعقاب
تعرض النفس الغير المستكملة لان يستكمل وتلحقها في ذلك اذى من قبل
جهلها ونقصانها والحال في ذلك شبيهة بحال المريض اذا عولج بما
يكرهه لتعقيبه ذلك صحته تعليق البقاء في الاجسام غير مقدور عليه
وهو مح وكان البقاء في الاجسام مح فالاعادة فيها مح وكذلك العدم في

ثواب عقاب

النفس

النفس وان كانت حادثة لا سرمدية تعليق الموجودات ما خلا
واجب الوجود الذي وجوده لذاته هي ممكنة الوجود الا ان منها
ما امكان وجودها في غيره ومثل ذلك متقدم وجوده بالفعل وجوده
بالقوة وهي الممكنة الوجود على الاطلاق والكاينة ومنها ما امكان
وجوده في ذاته وهو الذي امكان وجوده معه لم يتقدم وجوده
بالفعل وجوده بالقوة ومنها العقول وسائر المبدعات فانما نعني بها
انها ممكنة الوجود بمعنى ان تعلق وجودها لا بذاتها بل بموجدها وهي
بالاضافة اليه موجودة وباعتبار ذاتها غير موجودة تعليق العدم يقال
على وجهين عدم له نحو من الوجود وهو ما يكون بالقوة فيخرج الى
الفعل وعدم لا صورة له البتة وهو ما يكون بالطبع وهو خلاف
الاول فانه ليس من شانه ان يكون البتة كما في الانسان عدم الوزن
تعليق كلية الاجزاء وجعلها ما اتحدت الاجزاء فيه بها وحده وجمله
وذلك كالعشرية مثلا فانها وحدة تعليق النفس الانسانية مطبوعة
على ان يشعر بالموجودات فبعضها يشعر بها بالطبع وبعضها يقوى
على ان يشعر بها بالاكتساب فالذي بالطبع هو حاصل لها بالفعل
دايما فشعورها بذاتها بالطبع فهو من مقوماتها فهو لها بالفعل
لم يزل فاما شعورها بانها تشعر بذاتها فهو لها بالاكتساب ولذلك
فلذلك تعلم انها شعرت بذاتها وكل سائر ما يقوى على ان
يشعر بها وذلك ما هو غير حاصل له يحتاج الى استحصاله ويشبه ان
يكون تصرفها الجزء العملي وللقوى البدنية بالطبع والجزء النظري
بالقوة وتصرفها للقوى وان كان طبيعيا لها فان تصرفها لها على

العدم يقال على وجهين

شعور النفس بذاتها دايم وشعورها بشعورها بذاتها الشعور في الاكتساب

جهة السداد يكون لها باكتساب كما الحاصل في القياس واستعماله تعليق النفس
الانسانية وان كانت قايمة بذاتها فانها لا ينتقل عن هذا البدن الى
غيره لان كل نفس لها تخصص ببدنها وتخصص هذه الانفس بغير
تخصص تلك النفس فلنسبة ما تخصصت بذلك الفعل لا يبرحها تعليق البدن الى
النفس الانسانية منقسمة الى قوتين نظرية وعلمية والعملية يسمى قوة
شوقية وهي تعين الى قوى كثيرة هي المتصرفة بجميعها في البدن وهذه
القوة هي التي امر بتزكيتها وتهيئتها لان يكون لها ملكة فاضلة لئلا
تجذب النفس عند المفارقة الى مقتضى ما اكتسبته من الهيات الردية
تعليق نفس الانسان في الحيوة البدنية محبوسة بالبدن وذلك فلا
يتحقق لها راحة عيانا اذ ادراكها بحواسه ونعتقد ان ما لا يدرك لها
لا حقيقة له ولا وجود لشدة الف نفسه بحواسه وذهولها عما سوى
ذلك وانغماسها في البدن وقواه وكل ذلك لانها غير متحققة بذاتها بل ملتفتة
عن ذاتها فاذا فارقت وتحققت بذاتها ادركت ح ما تراه الآن باطلا
لا حقيقة له فادركت الموجودات بذاتها لا بالة بدنية فيعلم ان الآلات
كلها كانت عايقة لها عن خاص فعلها تعليق قوله ليس في الاشخاص
تقدم ولا تاخر اى ليس شخص اولى بان يكون متكونا من شخص فلا
يكون واحد اولى بان يحمل عليه النوع من آخر وان كان بعض الاشخاص
متقدما في الوجود على الآخر تعليق صورة الشئ كماله الاول وكيفية كماله
الثاني والكيفية يشتد ويضعف والصورة لا يشتد ولا تضعف فاذا
اشتدت الكيفية حتى استعدت لقبول الهيولى صورة اخرى فانها يكون
بحركة وسلوك من طريق الى طريق والصورة لا يتحرك هكذا بل ينسلخ دفعة

تعليق

تعليق الانواع التي تحت جنس واحد لا تقدم فيها ولا تاخر والجنس
يحمل عليهما بالسوية والشئ الذي يتقدم على الآخر في معنى ما اما
ان يكون متقدما عليه في ذلك المعنى بعينه كتقدم الجوهر على العرض
في معنى الوجود واما ان يتقدم عليه لا في ذلك المعنى بل في شئ آخر كتقدم
الاب على الابن في الزمان والوجود لا في الانسانية فانهما فيها بالسوية
لانها لهما لا لعلة بل لماهيتهما وتقدم الهيولى والصورة على الجسم
ليس كتقدم الجوهر على العرض فانهما ليسا بعلة لكون الجسم جوهرا
بل هو لذاته جوهر وجوهرية شئ لا يصير علة لجوهرية شئ آخر تعليق
المخالف يخالف لشئ خارج والغير يغاير بالذات والمغايرة بالجنس لا
تجتمع في مادة كالكمية والكيفية والوضع والاين المجتمعة في شئ واحد
كالتفاحة تعليق العدم يحمل عليه السلب ولا ينعكس فاللابصير يحمل
على الاعمى والاعمى لا يحمل على اللابصير تعليق احوال المادة على وجهين
منها ما لا يصح وجود الصورة الا مع تلك الحال ومنها ما يصح وجوده مع
دون تلك الحال بل مع ضد تلك الحال ومنها ما يكون صادرا عن وجود
الصورة والصورة هي الغاية الطبيعية فاذا كانت تلك الاحوال للمادة
موجبة لوجود الصورة دخلت تلك الاحوال في حد النوع واذا لم تكن كذلك
لم يدخل كوجود القطعة في الدايرة بسبب حال مناسبة للوجه الثاني وكذلك
الاصبع في الانسان والحادة في القايمة فانها اجزاء لمادتها فاذا حدت
بالكلات لم يلزم ما ذكر من تاخر اجزاء المحدود عن الحد يعني اذا اخذ
الانسان والدايرة والقايمة في حدود الاصبع والقطعة والحادة مع هذا
فلا يلزم ان يكون لو لم يلزم ما ذكر من تاخر اجزاء الحد عن المحدود حقا بل

مظنونا اذ ليس يحتاج هذه الثلثة في كونها انسانا او دايرة و
قايمة ان يكون لها اصبع وقطعة وحادة فاذن لا يكون لجزء المحدود
اعرف ولا اقدم من الحد فلا يلزم انما يكون متاخرا تعليق نسبة
الافعال الجميلة الى وجود الملكة الفاضلة كنسبة التاملات والافكار
الى وجود اليقين فكما ان التاملات والافكار لا توجد اليقين بل
يعد النفس لقبول اليقين وكذا الافعال الحسنة يعد النفس لقبول
الملكة الفاضلة من عند واهب الصور تعليق الشي الموجود بالفعل لا
يكون له ابعاض غير متناهية اذا كان للابعاض ترتيب كانت تلك
الابعاض مقدارية او معنوية فالمقدارية ظاهر امرها انها يكون
متناهية واما المعنوية فاذا كانت لها ترتيب اى يكون هذا البعض
اولا وذاك ثانيا وذاك ثالثا فان الترتيب ينتهى عند حد ولا يجوز
ان يكون الوسايط بين الطرفين المترتبين غير متناهية والا لم يكن
الشي موجودا بالفعل وانما يصح في الشي الترتيب اذا كان بالفعل واذا
لم يكن للشي ترتيب يجوز ان يكون غير متناه فانه يكون بالقوة تعليق
البياض اذا استحال سوادا كان له استحالات لا نهاية لها لكنها ليست (البياض اذا استحال سوادا كان له استحالات لا نهاية لها)
بالفعل اذ لا يكون تلك الاستحالات موجودة معا بل يكون على سبيل
التجدد كالحال في الحركة ولا يمكن ان يكون في آن واحد ثابتا على حالة
واحدة بعينها ويكون مشارا اليها ولا يكون لغيره بالاشخاص بل
بالانواع واما الصور الجوهرية مثل الماء والنار فانهما يستحيلان (فانها برام)
واحدة بغير وسائط فيجب ان يكون لو كانت بينهما وسايط غير
متناهية ان يكون تلك الوسايط بالفعل وهذا محال لما عرفته وهو ان ما

يكون

يكون بالفعل يجب ان يبقى آنا او يفسد في آن وبين كل آنين زمان
واما ان يوجد تلك الصور في زمان غير متناه وهذا لا يصح
ان يكون بين متقابلين على ما تعرفه واما ان يوجد صور غير متناهية
بالفعل في زمان متناه وهذا ايضا محال تعليق البخار ماء متصعد (البخار)
ونسبته الى الماء نسبة الغبار الى الارض تعليق الذى يعرض للمادة المطلقة
كالذكورة والانوثة لا يوجد للمادة والنوع الذى يعرض له في حده
والذى يعرض للمادة المتخصصة كالاصبع فانه جزء للجسم الذى صار (لا مطلقا بل للجسم)
حيوانا او انسانا والحادة والقطعة ليس جزء للسطح مطلقا بل السطح
مطلقا صار قايمة او دايرة فانه يوجد تلك الصورة والنوع في حدوده
تعليق الكميات لها اجزاء والكيفيات لا اجزاء لها وليس لكل نوع اجزاء
الا للجوهر المركب والكمية تعليق الخط ليس صورة للجسم ولا فاعلا ولا
غاية ولا هيولى بل الجسم التام في الابعاد هو غاية الخط اى غاية
وجود الخط الجسم فانه يحتاج اليه الجسم وهو فاعله لان الجسم ما لم
يتناه في الابعاد الى ابعد غاية لم يحدث خط تعليق القايمة هي معنى
واحد واذا تغير بطل معناها فلا يكون قايمة اكبر من قايمة وقد يكون
منفرجة اكبر من منفرجة وحادة اكبر من حادة فليس كل منهما شيئا
واحدا بل له انواع والقايمة هي كالواسطة والاعتدال الذى لا عرض له
والقايمة هي كالمعنى الوجودى والحادة والمنفرجة انما تعرفان
بالقياس اليها كما تعرف الاعدام بملكاتها وهي كالاعتدال وما تركبتها
كالخروج عن الاعتدال تعليق ما يكون منه الشي اما ان يكون ذلك الشي
فيه وذلك كالنار اذا كانت علة الحرارة واليبوسة فان علتهما في جملة

النار صورة النار وكذلك الحكم في سائر اللوازم فان الشيء اذا لزم عنه شيء
اما ان يلزم عنه في نفسه او يلزم عنه في غيره واما ان يكون منه الشيء
لا بان يكون فيه وذلك كالآلة للعالم تعليق الصورة ليست علة صورية
للمادة وهي علة صورية للمركب وليست علة فاعلية للمركب تعليق
سبب الخضرة في السماء اختلاط المرئي بغير المرئي والهواء غير مرئي
والهباء المنبث فيه مرئي فهذه الزرقة هي خلط مما هو مرئي وغير مرئي
والهواء مشف والمشف غير مرئي تعليق الكرة التاسعة ليس لها الى
الحاوي نسبة بل الى المحوي تعليق الوضع هو نسبة اجزاء جملة الشيء
بعضها الى البعض ماخوذة مع نسبتها الى الجهات الخارجة عنها كانت تلك
الجهات حاوية او محوية تعليق الاختلاف في الوضع مع وحدانية الطبيعة
اختلاف في الشخص والعدد فاما ان اختلفت الطبيعة كالرأس والساق
في الفوق والاسفل فيختلف الوضع اختلاف التضاد ويجب ان يتضاد
حد الذي كان اسفل ثم صار فوق والذي كان فوق ثم صار اسفل تعليق
المحاذاة تابعة للوضع واذا تغير الوضع تغيرت المحاذاة والموازاة وجميع
النسب التي تكون لذي الوضع وربما يتغير الوضع ولم يتغير المكان الذي
يكون فيه ذو الوضع تعليق قولنا متى واين ليس يعني به نفس النسبتين
فنفس النسبة هو الاين لا المنسوب ولا المنسوب اليه ولا مجموع النسبة
والمنتسبين وكذلك الحال في الاضافة كالاخوة تعليق متى هو الكون في
الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمانا لعدة كثيرة بالتحقيق فاما
متى كل واحد منها نوع خلاف متى الآخر فان كون كل واحد منها في ذلك
الزمان هو غير كون الآخر والاين هو كون الشيء في المكان ومعناه وجوده

فيه

187

فيه وهو وجود الشيء لا وجود على الاطلاق وهو مختلف فيه فان
كون زيد في السوق غير كون عمرو فيه والكون في الزمان غير نفس
الزمان واذا بطل كون الواحد في زمان لم يبطل كون الآخر والزمان
ليس وجوده في زمان فلذلك ليس يعدم في زمان تعليق الايجاب و
السلب يوجدان في العلوم مخصصين والعدم والملكة مما الايجاب
والسلب مخصصان في الموضوع فان الانسان اما ان يكون اعمى واما
ان يكون بصيرا ومعناه ان الانسان اما بصير واما ليس بصيرا تعليق الخير
والشر ليسا جنسين بالحقيقة فانهما مختلفان في ذواتهما بحسب اعتبارات
مختلفة وبحسب اضافات فانه يشبه ان يكون ما يظنه احد خيرا يظنه احد
لا خيرا وكذلك الموافق والمخالف مما في اللوازم التي تلزم الاشياء والواحد
واللم من الموافق والمخالف الموافق لا يدخلان في تقويم الاوضاع لهما
وهما من مقولات كثيرة واذا كان شيء مركبا من مقولتين فلا ينسب الى
احديهما اذا تساويا فيه بل يجب ان يخترع له مقولة تعليق كمالات الانسان
في العلم والعمل محدودة وهي غير معتد بها بالقياس الى كمالات
العقليات والناس فيهما متعاونون وقلما يوجد فيهم من يحيط
بهما مع نزارة مقدارها بل الجمهور فيهم بعض وكل انسان ويعرف
من نفسه نقصانه ويشهد عليها به ولذلك يرهش الى سمت رشده
ولاجل هذا الدهش يذهب عن طلبها يائسا منها فيحيد عنها
الى امور دنياوية او يعتقل في علمه على اوهام مضلة تعليق قد
يكره على فعل شيء ويكون فيه صلاحنا فلا يكون فعلنا تبعا للوهم
تعليق من خواص ممكن الوجود انه يحتاج الى شيء واجبا لوجود حتى

بل صورة للمادة

سبب الخضرة في الجو المعبر به السماء

بكون الشيء في المكان او الزمان مركبا ونعني بالتركيب الموضوع مع نسبته

بل نعني

والمخالف

فلا يهتدي

يوجده تعليق لكل جسم مبداء حركة خاصة ولتلك الخاصة وسمه
المحرك بالتحريك كالنار مثلا فان فيها قوة بقبول الاحراق من واهب
الصور ولولا تلك القوة لم يكن فيها قبولها للاحراق اولى من الماء
مثلا في قبوله لهذا الفعل وهو الاحراق من واهب الصور تعليق
الهواء اذا استحال مثلا ارضا فانه اما ان يستحيل وهو في حيزه
او في حيز الارض فاذا كان في حيز الهواء اعدد على استقامة
حركة ومسافته الى الموضع الذي يسامته من الارض وهذه التي
هي المناسبة الوضعية وكذلك الماء اذا تصعد بخارا فانه يرتفع
على استقامة حركة الى ما يسامته من الهواء الا ان يكون معوق
عن ذلك يعايق وهذه هي المناسبة الوضعية وانما اختص كل
منها بذلك الموضع الذي حصل فيه للنسبة بينه وبين ذلك المكان
وهي النسبة الوضعية تعليق قوله مجتمعة ومتعاقبة تشير الى
الصور الفلكية لان صورها مجتمعة فيه والحركات فيه متعاقبة
وفي الكائنة الفاسدة متعاقبة لا المجتمعة تعليق لا يتخصص صورة
معقولة بحال وصورة اخرى بحال وتلك الصورة بذلك الحال
مثلها في النوع ومثال ذلك المعقول من الانسان فانه يشترك فيه
زيد وعمرو والمتخيل من زيد وعمرو يخالف كل منهما فيه صاحبه بمقدار
او حال او صفة او عرض من الاعراض الجسمانية وبالجملة كل صورة
تحصل في مادة فهي محسوسة لا معقولة فالمتخيلات والموهومات
كلها محسوسة وكل صورة لا تختلف اذا حصلت في شيء فذلك الشيء
ليس بمادة تعليق كل صورة حاصلة في جسم او جسماني فذاتها

مخالفة

مخالفة لذاتها اعني ان اجزاءها غير جملتها فان الجزء غير الكل
وكذلك الاعداد واشخاصها متخالفة والصورة في ذاتها غير مختلفة | اعدادها
فانها معنى واحد والذي يعرض لها من الاختلاف انما يعرض لشيء
مختلف في ذاته وهو الجسم وعلايقه ولهذا اذا حصلت الانسانية
في قابل مختلف كالجسم الواحد اختلفا اي الكل والجزء فاذا كان المعقول
غير مختلف كان القابل غير مختلف تعليق كل معنى فانه واحد من كل
جهة في ذاته غير كثير كالانسانية مثلا وانما يتكثر لشيء آخر وهو المادة
وتلك الوحدة هي الانسانية وكل معنى فانه متحقق لصورته ولوازم
صورته وقد يتبع كل لاحق فانه في ذاته متفق غير مختلف ولا متغير فما
يعطي الحقيقة اولى بان يكون بهذه الصفة تعليق كل شيء يقبل صورة
واحدة ولا تختلف تلك الصورة مقبولة والقابل غير مختلف في ذاته
فليس بجسم وذلك القابل هو النفس تعليق قد يتخصص كلي بكلي
وقد يتخصص كلي بجزئي وذلك كما يتخصص صفة كلية من الصفات
الكلية بشخص جزئي وتلك الصفة يجوز ان يكون له ولغيره تعليق
لو كانت الصورة العقلية فايضة عن الاول لا معا ولا دفعة واحدة
بلا زمان بل شيئا بعد شيء لم تكن معقولة بالحقيقة بل كانت مادية او
كانت تكون بعد ما لم تكن وكانت حادثة ولو كان هو لا يدركها الا
معا بل شيئا بعد شيء لكان فيه ايضا قوة يقبل الاشياء بعد ما لم يقبلها
وكان ماديا تعليق كل مادة اذا حصلت مستعدة للصورة فانها تستحقها | كل مادة تستحق
بذاتها من واهب الصور ان يفيض عليها صورة بلا زمان من غير تراخ
فيه ومثاله الغير المشف اذا قابلت بالشمس وبينهما مشف فانه يقبل

ضوءها بلا زمان من غير توقف فيه ولا يجوز ان يكون لها صورتان
صورة تفيض عليها من واهب الصور عند استعدادها وصورة
ينتقل اليها فلا يجوز اذن ان يكون للبدن نفسان فاذن لا تناسخ
والنفوس حالها في التناسخ واللاتناسخ حال الابدان فهما غير
متناهيين تعليق الابيض اذا استحال الى الخضرة فانما يستحيل
الى ملائمة الخضرة من خلط السواد لان الشيء لا يتاثر عن مثله فان
الحرارة لا يتسخن عن الحرارة تعليق معنى قوله انه مما يخالف مشابه
ان الخضرة خلط من السواد والبياض فلا يكون ضدا لهما تعليق معنى
قوله ذاته له اي لم يوجد لغيره ولا ان يملكه غيره بان يكون آلة لغيره
او صفة له او عرضا يعرض له كما يقول ان القوى وجودها للنفس اي آلة
لها تعليق ان كان الجسم شرطا في بقاء النفس فلا بقاء لها من دونه ليس الجسم شرطا لبقاء النفس
وهو اشرف منها لحاجتها اليه واستغنائه عنها وان كان معادلة الهوى
مع النفس لا ينفك النفس عن الافعال البدنية والقوى الحيوانية لانها
هي عوائق بها عن نيلها كمالها تعليق الجسم شرط في وجود النفس لا شرطا
في بقائها فلا حاجة لها اليه ولعلها اذا فارقته ولم يكن كاملة كانت
لها تكميلات من دونه اذ لم يكن شرط في تكميلها كما هو شرط في وجودها
تعليق كل ما وجوده لغيره فذلك الغير يعقله اذا لم يكن ذلك موثرا فيه
تعليق الاحوال والذوات معان مشتركة فيها والنسب اما ان يكون نسبة الاحوال والمعاني
معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشتركة فيها والنسب المحسوسة
ليست بجزئية والا لم يكن محسوسة وهي اما ان يكون مكانية او وضعية
والمكانية مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا آخر في انه مكان بل انما

يخالفه

يخالفه في معنى آخر زايد على المكان ذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف
لوضع آخر بذاته لا بمعنى آخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن مما
يتشخص بالوضع يتشخص بمعنى زايد على الوضعية لان وضعا واحدا
لا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما يتم التشخص به اذا لم يختلف لا تتكثر اشخاص ما لا يدخل تحت الزمان والوضع
الزمان فكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرون
كالعقول المفارقة تعليق ان قال قايل انه كما اذا تخصص الهيولى وجب
ان يوجد فيها الصورة من واهب الصور فكذلك يجب ان يوجد للفلك
تخصص بوضع وحركة حركة اخرى من المفارق فالجواب ان الحركة لا يتم
الا بعرض مبدا ومنتهى معينين مخصصين وهذا لا يكون في المعقول
جزئي القسم فاذن يجب ان يتصور المبتدا والمنتهى في شيء ح ان يفيض الحركة من
المفارق على جزء الفلك تعليق وضع المكان نسبته الى جزء من الفلك تعليق
التجريد العقلي اعني المعنى لان يصير الشيء معقولا انما هو تجريد عن المقارنات
المؤثرة والمقارنات المؤثرة كمقارنة الاعراض للكم فان الاعراض اذا قرنت
بالكميات تغير بعضها من بعض وصارت ذات كم واما المقارنات التي لا تؤثر
في ذات المقارن شيئا فغير معتبر في ان يكون الشيء معقولا تعليق ان قال
قايل ان الصغير والكبير بينهما تضاد اذ الكبير ضد الصغير الذي هو عنده
صغير وفي نوع الشكل انما يعرض صغير قيل لا تضاد انما يعرض للصغير
والكبير بسبب موضوعهما اعني الطبيعة المنسوب اليها الصغير والكبير
والازيد والانقص من حيث هما لا تضاد فيهما وان عرض تضاد فبسبب
عروضهما للمعنيين المتضادين كسواد قوي وسواد ضعيف فانهما لانهما
لا يجتمعان في موضوع واحد فيعرض لهما من هذا التضايف الذي هو التضاد

تعليق ان فرضنا زمانين في الذهن ولا نحكم على احدهما بانه موجود او معدوم
لكن نحكم للاحدهما بالتقدم والآخر بالتاخر صح حكم التقدم والتاخر ولو
كان يوما من الايام حاضر لذا الوجود في الذهن ايضا فيضيف الذهن اليه زمانا
يعقله مستقبلا لحكم بينهما بالتقدم والتاخر ان يحضر الزمانين معا في
الذهن ولا يعتبر فيهما الوجود ولا العدم او يحضر الذهن زمانا موجودا
ويفرضه موجودا ويحضر الذهن زمانا مستقبلا غير موجود فيقايس بينهما
او يكون زمانه موجودا معه ايضا امكان وجود زمان آخر مع عدم هذا
الوجود ثم يوجد ذلك الزمان ويعقد هذا ويعلم جميع ذلك فيكون هذا
من حيث هو معقود متقدما فيرجع كله الى الذهن تعليق التقدم في
المكان ان يضع رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو اقرب اليه يكون
اشد تقدما وفي الفضائل غايات يكون كل من كان اقرب اليها يكون
اشد تقدما وفي الزمان ان يفرض حدا لزمان يكون ابعد من ذلك يكون
اشد تقدما وتقدم الباري تعالى على العالم هو تقدم بالوجود وبالقياس اليه
لا ان الوجود شيء ثالث بل هو نفسه وانما يفرضه في ذهنك ثالثا تعليق
نحن انما توصلنا الى اثبات جهة المثلث من وضع الابرة تعليق المتضادان اذ
افاد احدهما الصدق والكذب فبسبب التناقض لا من ذاتيهما تعليق المتضادان ه / والآخر
الانسان بما هو انسان ليس كذا حكم حكم التضاد والانسان ليس بما
هو انسان كذا حكم حكم التناقض تعليق المشف لا لون له تعليق كيفية
اجتماع الصور الكثيرة التي تحصل من جملتها صورة واحدة كالانسانية مثلا
يحصل من اجتماع الصور الكثيرة على هذا النحو الصورة الواحدة يكون
من اجتماع قوى على وجهين احدهما ان تختلط القوى فيتعاون على فعل

واحد

187

واحد مثل تعاون التحليل والجذب في بعض المسهلات على الاسهال
او على صورة وهيئة واحدة في المادة مثل تعاون الحرم والاستقامة
على الشكل للقطاع فانهما هيئتان مختلفتان وحصلت منهما صورة
واحدة الوجه الثاني ان يتكثر الاطراف الى الوسط فيحدث هيئة كالمزاج
بين الرطوبة والهشاشة وكيفية حصول الصور الانسانية من
القبيل الاول فان القوى فيها متعاون على فعل واحد فالقوة الجاذبة
يتم بواسطة الحرارة والماسكة يتم بواسطة اليبوسة وبهما يتعاونان
على فعل واحد تعليق كل شيء معلول في نوعه او جنسه فله علة خارجة
عن نوعه وعن جنسه فالماء والنار والنفس والافلاك وجميع الاجسام
وكل ما له تعلق بالاجسام فهو في حيز ذاته ممكن الوجود بغيره مما هو
خارج عنه واجب الوجود فاذا حصل في مادة من المواد استعداد تام
لقبول صورة وجب ان يوجد عن العلة الخارجة عن نوعه صورته مثال
ذلك في النار اذا ظن انها حدثت عن نار اخرى فان المادة اذا استعدت
استعدادا تاما لقبول صورة النارية وجب ان يوجد الصورة عن واهب
الصور اعني العلة الخارجة عن نوع النار فيكون النار التي يظن انها
علة لنار اخرى مستغنى عنها وما يستغنى عنه في العلية فليس بعلة تعليق
علة الحرارة المطلقة واهب الصور وعلة الاحراق هو واهب الصور وعلة
النار هو واهب الصور ولا يجوز ان يكون شخص منها علة لشخص تعليق
الانفس يجب ان يكون واحدة عليها مع الوجدا شياء يعين ويخصص
وتلك هي الحركات تعليق كل ما وجود له فهو مدرك ذاته وكل ما وجوده لغيره
فذلك الغير يدركه ولا ينعكس هذا فيكون كل ما يدركه غيره يكون وجوده

علة الشيء خارجة عن نوعه ه

لذلك الغير وايضا فان الادراك بالحس يوجب ان يكون هناك شي علم انه
قد ادرك المحسوس بالحس ويكون غير الحس وهذا هو النفس لا محالة
تعليق لا يصح اذا صدر فعل عن جسم ان يصدر عن جزء من ذلك الجسم
من دون ان يكون لجميع اجزاء الجسم فيه اثر تعليق ليس العلة في صدور
الفعل عن شخص انسان دون الاخر جهة الانسانية والا ما كان يصح
صدور هذا الفعل الذي ليس يتعين عليه فاذن السبب فيه المشخصة والمشخصة
بالوضع ومثاله ان الفعل الصادر عن زيد انما يصح ان ينسب اليه من
دون عمرو لشخصه والتشخص بالوضع فالوضع بالحقيقة هو العلة
في تعيين هذا الفعل تعليق الشي العام لا يفعل كالجسم العام والصورة
العامة بل لا وجود للشي العام وانما يفعل الجسم بواسطة الشخص تعليق
كل جسم يفعل فانه يفعل بشخصه وبوضعه فان جهة اشخاص كثيرة لو
نسب اليها فعل واحد لم يتعين من جهة الهيئة والفاعل ما لم يتعين لم
يمكن صدور فعل عنه فالاجسام الفلكية تشخصها بلوازمها فلذلك كل شخص
كل واحد منها موقوف عليه مخصوص به تعليق من اللوازم ما يلزم الشي
بسبب عارض له ومنها ما يلزم لا لامر قبله واللازم الذي يكون بواسطة
لا يصح في الاول تعليق كل شي ما لم يكن متصورا بصورة مخصوصة فانه
قابل لجميع الصور من غير تنسو وقبوله لكل الصور كالشي الجسم فيه ومثاله
القوة الباصرة لما لم يكن لها صورة مخصوصة كانت قابلة لجميع الصور
تعليق كل ممكن الوجود اما ان يمكن وجوده في غيره او يكون ممكن الوجود
في ذاته والذي يمكن وجوده في غيره يكون امكان وجوده في ذلك الغير
عند تخصصه والذي هو ممكن الوجود في ذاته لا يصح ان يكون وجوده

في غيره

في غيره لانه ليس ان يعرض امكان وجوده لشي اولى من ان يعرض
لشي آخر فاذن هو قايم بذاته وكل قايم بذاته فهو جوهر لكن معنى
امكان الوجود معنى مضاف فيكون امكان الوجود وجود آخر
وهو انه جوهر فيكون هذا المعنى الذي هو الاضافة عارضا لذلك الجوهر
وقد قلنا انه قايم بذاته غير عارض لشي هف تعليق ما يتوهم يتحدد
في الوهم فيكون على الحدود محدودا تعليق المعقول من الشي اذا لم يكن
الشي بذاته مجردا بل يكتنفه اعراض ولواحق ولوازم يكون مجرد ذلك
الشي الذي يدرك التخيل والتوهم فان المعقولات لا يمكن تخيلها بل يعقل
عقلا والعقل المحض الغير المشوب بالتخيل اذا عقل حركة دايرة الفلك
التاسع وعقل حركة جزء منها للحركة ذلك الى جزء آخر وكذا حتى يتم
الدايرة فان الحركة الاولى والثانية والثالثة الى آخرها في العقل سواء
لا يتغير منها واحدة فان التغير يلحقها من خارج فيمكن تعقله لا تجرد
الحركة المعقولة والانتقال الذي يعرض فيه سواء كان عن كلي او عن جزئي
تعليق وقد يصح ان يستنبط قوة مفارقة فعلها غير متناه بواسطة شي
تعليق كل ما يعقله النفس مشوب بتخيل تعليق معقول العقول الفعال له
من كل شي سبب وجوده ويجب ان يكون بازاء كل معقول امكان وجود
فان كان ذلك الشي الذي له امكان وجود مما يجتمع نوعه في شخصه لم يحتج
ذلك الشي الى مخصص له كان لازما لذلك المعقول وان كان ذلك الشي
ليس مما يجتمع نوعه في شخصه بل في اشخاص كثيرة يحتاج في كل شخص
الى مخصص يخصصه به تعليق المعنى الكلي لا يصدر عنه شي جزئي البتة
كالراي الكلي منا والارادة الكلية التي تحصل في نفوسنا كلية لا يصدر عنها

فعل لنا البتة فانا اذا اردنا مثلا ان نعمل بيتا على الاطلاق لا بيتا
مخصوصا فانه لا يمكن من ذلك عمله بل يجب ان يتخصص جزئيا في
تخيلنا ووهمنا وان نعمله في مكان مخصوص ووضع مخصوص ومباشرة
مخصصة تعليق الحركات في الاجسام الكائنة الفاسدة بقرب وبعد
اي تقرب العلة من المعلول لكنها الارادات في العلل بقرب وبعد تعليق
القابل يعتبر فيه وجهان احدهما ان يكون يقبل شيئا من خارج فيكون — ما يعتبر في القابل
ثم انفعال في هيولى تقبل ذلك الشيء الخارج وثانيهما قابل من ذاته
لما هو في ذاته لا لامر خارج فلا يكون ثم انفعال فان كان هذا الوجه الثاني
صحيحا فيجاز ان نتق على البارى تعليق الاشياء التي نسميها اتفاقيات — الاشياء ليست اتفاقيات
هي واجبات عند الله تع فانه يعرف اسبابها وعللها تعليق الرحم
انفعال يعرض للانسان اذا راى شيئا مخالفا لما جرت به العادة ولما
اقتضاه طبيعته ولا يصح هذا في الله تع فانه يفعل كل شيء بالحكمة المتقنة
فلا يدخل الانفعال في الحكمة تعليق ما يوجد عن العلة يجب ان يوجد
عنها بوجوب فانه ما دام لا يجب عنها وكان ممكنا فانه لا يوجد عنها.
تعليق العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول والا لم يتم عليتها ويحتاج الى ما
يتم به فيكون ذلك الشيء هو العلة القريبة تعليق العلة التي يحدث فيها
امر به يتم عليتها من شانها ان ينفعل ويتغير ويدخل عليها الحركة
وكل ما ينفعل ويتغير فانه مادة او مادي فتلك العلة تكون اذن جسما
ومحتاجا الى الحركة تعليق المادة الاولى المطلقة يتعلق كونها بالابداع — المادة الاولى يتعلق كونها بالابداع
ومادة ما تتخصص بصفة او بحالة حتى يصير مادة لهذا الشيء دون
ذلك الشيء يحتاج الى سبب حادث وذلك السبب الى سبب آخر حادث ويتمادى

حتى

حتى ينتهي آخر الامر الى حادث بذاته وهو الحركة وكل ذلك يكون
لا محالة بحركة فان ذلك السبب يوصل العلة الى المعلول بحركة وذلك ايضا
هذا بحركة فيكون الحركة متصلة من هذه الجهة تعليق الجزئي المنتشر — الجزئي المنتشر
يكون له معقول مستفاد من الحس وهو هيئة المجردة الجزئية المقصودة
عليها الا ان معقوله غير محدود فلا يمكن ان يحد الجزئي الذي هو شخص
ونوع مجموع في شخصه فان معقوله يحدده لان هيئة المجردة كلية ثابتة
والاول هيئة المجردة غير كلية ولا ثابتة فلا يمكن ان يحد اذ الحد هو
تعريف الهيئة وهيئة الجزئي المنتشر يكون مقصوده عليه فيفسد
بفساده تعليق هذه العلل والاسباب لا بد ان كلها عقل فانها متنا
مترتبة بعضها على بعض وكان لا متناهية تعليق يجوز ان يكون للشخص — يجوز للشخص الواحد صفات
الواحد صفات واحوال يكتنفه من جهات يكون كلها مشخصة له ويكون
ايضا مشخصات لا محالة لان ما يشخص الشخص شخص وتلك الشخصيات
ايضا لها مشخصات جزئية فيتسلسل وسببها الحركة التي تقرب وتبعد و
غير متناهية الا انها لا توجد معا بل يفوت شيء ويلحق آخر تعليق قوله
يستند الى امور شخصية اي من حيث وجود ذلك النوع في شخصه تعليق
الصور المادية من حيث هو صور من فعل وامكان وجود هذه الصورة في
اشياء آخر فاذن هي ممكنة الوجود والصور المفارقة هي فعل وليس
فيها قوة ولم يكن وجودها بالقوة بل كانت لم يزل فعلا فلا يصح ان يلابس
المادة بوجه فاذن امكان وجودها في ذاتها ومعنى امكان وجودها
حاجتها الى وجودها الا ان امكان وجودها في اشياء آخر كالحال في
تلك الصور الاخرى تعليق كيف يكون امكان الوجود في الاشياء القائمة

بذاتها التي ليست في موضوع ولا من موضوع والعقوة في الابديات
جوابه امكان الوجود قد يكون مخالطا للعدم وهو المقارن للمادة
فما هو باعتبار الشيء في نفسه وموضوعه وماهية الشيء التي لها
بذاتها ان تكون ممكنة لا واجبة ولا ممتنعة لها من جهة العلة الوجود
ومن جهة ان لا علة الامتناع تعليق ان قيل ما يكون فعلا كيف
يكون قوة قلنا ان الامكان بازاء الوجوب تعليق قولنا كلما وجدت
مادة بالصفة الفلانية يوجد لها نفس مدبرة تعليق هذه المادة
الشخصية يصح ان يوجد في طبيعة المادة الكلية فالمعقول من هذا
الشخص لا يخصص وجوده اذ يحتمل طبيعة المادة من حيث هو طبيعة
المادة ان يكون تلك المادة المخصصة لا غير فيجب ان يكون لها مخصص
جزئي متخيل او محسوس تعليق كل معقول من شيء وان كان يصح حمله على
كثيرين فيجب ان يكون بازائه امكان وجود لتلك الكثيرين حتى يصح حمله
عليها فان كان ذلك المعقول لا يكون بازائه امكان وجود الكثيرين بل
طبيعة واحدة متشخصة لم يحتج تلك الطبيعة الى مخصص لها اذ يكون من
ذاته مخصصة كالفلك التاسع مثلا فانه لما كان واحدا لم يكن له اشباه
ونظائر وكان المخصص له ذاته او من ذاته كان لا انما المعقول واحد
وليس كون المعقول بحيث يصح حمله على كثيرين يلزم ان يوجد منه كثيرون
فليس يكفي المعقول في وجود الكثيرين ما لم يكن طبيعة يمكن فيها وجود
الكثيرين فليس ما يصح حمله على كثيرين يجب ان يوجد كثيرون فالفلك
التاسع لو كان له اشباه لكان المعقول يصح حمله عليها ولكان هذا
الفلك يحتاج الى مخصص يخصصه ويميزه عن اشباهه والمتشخصات

كل معقول يصح حمله على كثيرين يجب ان يكون بازائه امكان وجود تلك الكثيرين ق

الشيء

190

الشيء يكون امورا من خارج تخصص ذلك الشيء الواحد من مشاركيه
في نوع فان لم يكن من خارج بل كان من ذاته تشخص فلك الذات تعليق
المعقول من نوع مجموع في شخص لا يصح حمله الا على ذلك الواحد كالفلك
التاسع وكرة الشمس وكرة المشتري وغيرها لانه في الوجود كذلك
لكن الذهن لا يمنع حمله على كثيرين والمعقول من العالم وان كان الذهن
لا يمنع من حمله على عوالم كثيرين فانه مقصود بحمله على هذا العالم لانه
في الوجود وحده والمخصص بهذا النوع المجموع في شخص هو ذاته او في
ذاته لا من خارج والمعقول من بيت وابنه مثلا وان كان يجوز حمله على
كثيرين فانه محمول على ذلك البيت الواحد لانه يعبرون بذلك المعقول
تخيلا فالتخيل يخصصه تعليق المعقول من الشيء يجب ان يكون كليا والعقل
الصرف لا يخالطه معقوله تخيلا فالاشياء الجزئية يجب ان تخصص كل واحد
مخصص حتى يحصل بالفعل موجودا الا ان يكون نوعها مجموعا في شخص
واحد تعليق كل دورة لها وضع مخصوص تعليق كل ما يكون بعد شيء بعدية
لا يكون مع القبلية موجودة بل مباينة في الوجود معناه ان العالم وجد
بعد ان لم يكن موجودا بعدية حدثت بعد بطلان معنى هذه القبلية تعليق
مصادمات الاسباب تعلق بعضها ببعض في تسلسلها وتادي بعضها
الى بعض واستمرارها على نظام من غير ان يتخللها انقطاع او انخرام شيء
مبدؤه مطابقة نهايات مسبباتها التي ينطبق عليها كما ينطبق نهايات
الشيء على الشيء فلا ينفصل عنها ومعناه مسبباتها التي تكون لها او تختص
بها ولا يزيد عليها ولا ينقص عنها تعليق معنى قولنا ان الفصل لا يفيد
حقيقة الجنس هو ان الناطق ليس يصح وجود الحيوانية وليس يصح به حقيقة

الحيوانية فان الحيوان على الاطلاق ليس له قوام ولا وجود بذاته
فالناطق يصح وجود الحيوانية تعليق كون الحيوان حيوانا لا يصح ان
يختلف فالحيوانية لا تختلف من حيث هي حيوانية لان هذا المعنى يحصل
بذاته تعليق الجنس والفصل حقيقتهما ان يعقل معان تختلف يكون
لها لوازم يشترك الجميع في بعض تلك اللوازم ويختلف في البعض فاللوازم
المشترك فيها يسمى جنسا والمختلف فيها يسمى فصلا او لوازم او اعراضا
ولما يلزم ان يسال فيقول فاذن هي لوازم لا مقومات فنقول
انها لوازم بالاضافة الى المعاني التي السمط منها هذه اللوازم وهي
مقومات للمعنى العام من حيث الموهوم وذلك ان المعاني العامة لا وجود
لها في الاعيان كالحيوان مثلا فانما وجودها في الذهن وهي مقومة
لنمط وجودها اعني في الذهن واللوازم المذكورة في الكتب هي اللوازم
بحسب الموهوم لا بحسب الوجود فالحس والحركة والارادة وهي لوازم النفس
ولكنها مقومات للحيوان اي من حيث المفهوم اذ الحيوان لا وجود له
الا في الذهن تعليق الشيء لا يعدم بذاته والا لم يصح وجوده والذي
يتوهم في الحركة انها تعدم بذاتها ح فانها تعدم بها سبب فاذا بطلت الحركة
الاولى يتبع بطلانه وجود حركة اخرى تعليق الانقباض والانبساط
في النبض هو بحسب الانقباض والانبساط في النفس وهما معلولا لهما
لكن الالة التي للنفس لطيف فعلا واقوى وذلك اخص فانما يكون النفس
اقوى بحسب الحاجة وشدة الحرارة وسعة المكان اعني الصدر تعليق
حركة الانقباض غير محسوسة ولكنها معلومة فانها لا تحس ترجع الى مكانه الانبساط
تعليق الميت يحمل عليه الانسان باشتراك الاسم فيقال هو انسان وحمل

عليه

عليه غير واجب فان الانسانية متضمنة للحيوانية ولا يصح ان يحمل على
الميت انه حيوان تعليق غذاء الروح هو النسيم وهي تحمل الى جوهرها غذاء الروح
وتحدي به وتخرج ما قد سخن ويستخلف بدله فاما الرطوبة فهي
غذاء مستقرها وهو القلب ولهذا اذا لم يجد متنفسا بطلت وذلك
كالسراج انما اذا غمست ولم يجد متنفسا فانها تطفى ولا يبقى غير
غيرها الذهن تعليق كل متحرك فيجب ان يكون له ثابت لا يتغير
ولا بد ذلك عليه يكون للحركة كالفلك والمركز او غيرهما كالنفس
والمزاج او الاجزاء المقومة والمزاج تعليق كل حركة فيجب ان يتعين
بازائها وضع حتى يصح وجودها اي كل دورة بعد وضعا تعليق
قوله في حال دون حال وقع ذلك متقدما ومتأخرا يشير به الى
الزمان تعليق جوهر الفلك لا يدخل عليه الحركة وانما الحركة حالة قد وقع مكررا في اوايل الكتاب
طارية عليه بعد تحقق جوهره فلا يؤدي به الحركة الى الفساد كما
يودي بالاشياء التي هي في الحركة وهي الاشياء الكائنة الفاسدة
فانها من مبدأ كونها الى منتهاها يكون في الحركة والتغير وتتوزعها
الحركة ولذلك قيل ان الفلك ليس في الحركة بل مع الحركة ومع الزمان
لا في الزمان تعليق قد يكون العلة اقدم في الوجود من المعلول كالاب
١ تعليق معا اما ان يكون الشيئان معا في الوجود او في الزمان او في
شيء ثالث ينسبان اليه والعلة والمعلول معا ومتلازمان ولا يجوز
ان يكونا في الوجود لان العلة اقدم من المعلول بل في الزمان
ان كان غير منسبين فهما معا في التضايف وهي معية اللزوم لا الوجود
تعليق المتقدم على الشيء بالطبع هو ما يكون علة للشيء في هيئة مثل

الواحد علة الاثنين والاثنينية وخطوط المثلث علة له في كونه مثلثا
واجزاء الحد علة للحد في انه هو واما التقدم بالعلية فهو ان
يكون علة لوجوده لا لماهيته فماهية الشيء غير الجنس فالانسان ذكي من
انسانا غير كونه موجودا والتقدم قد يكون تقدما في الوجود كتقدم
الواحد على الاثنين وقد يكون في المفهوم كتقدم الجوهر على الجسم
في حمل الموجود عليهما تعليق العلة متقدمة على المعلول بالذات والتقدم
هو نفس العلية وكون العلة علة هو انها متقدمة على المعلول بالذات
ووجودها غير مستفاد من المعلول والشخصان اذا كانا من نوع واحد
فليس يصح في احدهما التقدم الذاتي لان التقدم الذاتي هو ما يمتنع
العلة مع وجود المعلول لانه متقوم له والتقدم بالزمان يبطل مع وجود
المعلول لانهما اذا اجتمعا في زمان واحد فقد بطل تقدم ما فرض علته
فالنار علة لشخص نار اخرى وهو علة لناريتها بالعرض يعني بوساطة
الشخص تعليق الغاية ايضا مباينة للمعلول لكن الغاية والفاعل في جانب
الوجود شيء واحد في الفاعل وهو الغاية تعليق التقدم بالطبع في
كتقدم الواحد على الاثنين ولا يجوز في هذا التقدم ان يكون المتقدم
متاخرا ويكون المتاخر متقدما البتة كما يجوز ذلك في التقدم بالمرتبة
تعليق التضاد بين الماء والنار تضاد جوهري وليسا انما يتضادان
بالكيفية بل الماء بصورته الكيفية وهو الجوهرية فالجواهر متضادة
بصورها اذ لا تجتمع في موضع تعليق الجوهر من حيث هو جوهر
معنى اذا وجد كان وجوده لا في موضوع والمعقول منه هذا وهو
لازم من لوازمه وهو انه اذا وجد كان وجوده لا في موضوع وهذا

المعقول منه هو عرض في النفس تعليق الشيء المفارق لا يصح ان
يتكثر اشخاص نوعه فان التكثر اما بالفصول وهذا نوع واحد او
بالمواد ولا مادة هناك او بالاعراض واللوازم واللازم منها يشترك
الجميع فيه فلا يتكثر وما يكون غير لازم فيكون عروضه بسبب وذلك
السبب يجب ان يكون قابلا وهو المادة وقد فرض انه غير مادي تعليق
اشخاص الناس انما تختلف بالاضافات تعليق هوية الشيء وعينية الشيء
ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كله واحد وقولنا انه
هو اشارة الى هويته وخصوصيته ووجوده المنفرد له الذي لا يقع فيه
اشتراك تعليق الصفات كلها تقع في الشركة الا الوضع والزمان
والتشخص انما يكون بهما فقط والوضع يستعمل تكييف يدوم به التشخص ولا
بطل تعليق معنى التشخص هو ان لا يكون للمتشخص شركة بغيره فيما
تشخص به وعلى هذا الوجه فالباري متشخص بذاته لانه غير مشارك
في حقيقته والعقل يتشخص بلوازمه تعليق الوضع يتشخص بذاته وبالزمان
تعليق الزمان يتشخص بالوضع وكل زمان له وضع مخصوص لانه تابع
لوضع من الفلك مخصوص والمكان يتشخص ايضا بالوضع فان لهذا
المكان نسبة الى ما يحويه تغاير نسبة المكان الاخر الى ما يحويه تعليق
قولنا هذا الوضع وهذا الزمان هو الذي يتشخص هذا الشخص
بالذات ولولا تشخصه لما تشخص غيره تعليق فان قال قائل الهيولى ممتنع
مفارقة الوحدة لموضوعاتها كامتناع مفارقة البياض للموضوع بل
كامتناع مفارقة الجنس للفصل والجواب ان موضوعات الوحدة لا تقدر
الوحدة وليس سبيل تلك الموضوعات مع الوحدة كسبيل الفصول مع

الاضافة

اللجناس تعليق حقيقة الشئ ووجود تلك الحقيقة معقولية تلك الحقيقة
ففرق بين الوجود والمعقولية تعليق الاضافة معنى اذا عقل كان
بالقياس الى غيره واذا وجد كان على هذه الصفة تعليق الاضافة معنى
اذا عقل كانت مهيته بالقياس الى غيره واذا لم يعقل لم يلزم هذا واذا وجد
كان بحيث اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره ولا يلزم ان
يكون موجودا بالقياس الى غيره فقد تبين الفرق بين العقل والوجود
في الاضافة وعلى هذا الاعتبار ما يقال ان الجوهر هو ما وجوده اذا وجد
لا في موضوع وليس يلزم اذا عقل ان يكون موجودا الا في موضوع —

حد الجواهر

فمعقوليته مخالف لاعتبار الوجود تعليق حد الجوهر انه الموجود في الاعيان
لا في موضوع والحاصل في النفس من هذا المعلوم المعقول هو عرض فيها
وهو غير مهية الجوهر فلا ينتقض بذلك حده وانه الموجود في الاعيان
لا في موضوع فقولنا اذا وجد كان بصفة كذا حد من الصورة المعقولة
والمعنى المعقول وجود هذه المعقولية تابع لوجود المهية كما يكون وجود

من لوازم

معقولية الحركة تابعا لوجود الحركة تعليق من لوازم الجوهر ان يكون وجوده
في الاعيان لا في موضوع ويجب اذا عقل ان تعقل بلوازمه فيكون معقوله
انه اذا وجد في الاعيان لم يكن في موضوع وكذا الحركة هذه صورتها فان
معناها انها كمال لما بالقوة بما هو كذلك وليس في النفس حركة بهذه الصفة
بل يحصل في النفس من هذا المعلوم انه صورة اما اذا وجدت في الاعيان
كان كمالا لما بالقوة بما هو كذلك والحاصل من المعلوم في الذهن وهو غير
الموجود منه وكذلك الصورة المحسوسة من حيث هي محسوسة هي غير الصورة
الموجودة من حيث هي موجودة تعليق علم بالجوهر وهو انه في الاعيان

لا في موضوع

لا في موضوع هو عرض وهو الموجود في الذهن وليس هو في الاعيان
بل يكون من خارج اذا كان في الاعيان ونحن نعلم ان في الاعيان
وجودا صفته كذا في الاعيان فوجود هذا المعنى في الذهن ليس هو
الا في موضوع بل هو عرض وههنا شئ مناسب لهذا وهو ان وجود
الاول وصدور الموجودات عنه هو بعينه علمه بانه مبداء لتلك
الاشياء ونحن نعقل انه مبداء للاشياء على وجه اخر وليس هو
الاول بعينه تعليق الموجود في الذهن هو ان الجسم مثلا في
الاعيان جوهر ووجوده في الذهن غير وجوده في الاعيان
فوجود هذا المعنى في الذهن ووجوده في الذهن ليس وجوده في
الاعيان فوجوده ليس كجوهر تعليق المعقول من المهية الجوهر هو اثر
منها لا نفس المهية فوجود هذا المعنى في العقل هو غير وجود نفس
المهية بل هما متباينان وهذا الوجود هو عرض وهو وجود ذلك
الوجود الذي هو صورة الجوهر فهو وجود وجود اي وجدان وجود
الجوهر ليس في موضوع اذا كان في الاعيان وليس ينتقض هذا
المعنى بان يكون لوجوده وجود في الذهن مخالف له فان هذا المعنى
هو حقيقة لا يتغير وهو انه اذا كان في الاعيان لم يكن في موضوع
سواء كان في الاعيان او لم يكن فوجوده في الذهن هو وجود هذا
المعنى مثلا نفس الجوهر تعليق اعادة المعدوم لا يصح فانه لا يكون
للمعدوم عين ثابت مشار اليه في حال العدم حتى يمكن اعادته بعينه
بل ان كان فالذي يقال انه اعيد هو مثل المعدوم لا عينه تعليق ان كان
وجود الفلك الاقصى علة لتاليه لزم ان يكون هو علة لامتناع وجود

الاول يعقل

وجود الاول وصدور الموجودات بعينه علم بانه مبداء لها صح

للخلا مع انه ممتنع بذاته واما لزوم ذلك لان قولنا هذا يوجب ان
يكون امكان وجود التالي معلولا لوجوب وجود الاول فاذا كان
هذا الامكان معلولا كان امتناع وجود الخلاء ايضا معلولا تعليق
هذا الجزء من الجسم مخالف لذلك الجزء منه بسبب المقدار الذي
يكون لهما لا بسبب الجسمية فانهما من حيث هما جسمان متفقان
في الجسمية واحد تعليق لا يصح ان يكون الباري تعالى ينفعل عن الدعاء
بل ان كان الامر المدعو له هو في معلوله كان الدعاء مستجابا وان
لم يكن لكنه دعا كان في معلومه كان الدعا مستجابا بان يكون سبب
ذلك الامر الدعاء تعليق الواجب الوجود يكون ضروري الوجود فان
جوز عليه العدم لم يكن ضروري الوجود ذلك محال تعليق الهيئة والصورة
قد تحدثان حدوثا اوليا ثم يحدث عنهما وعن المادة مجموع الصورة
والمادة وهذا المجموع لا يحدث حدوثا اوليا تعليق الصورة توجد
في المادة والمركب يوجد عن الصورة والمادة تعليق الزمان هيئة فلا
يخلو اما ان يكون بتمام مقدارها في المادة او لا يكون فان كان بتمام
مقدارها في المادة لكان يزيد المادة التي فيها الزمان كما يزيد المواد
بزيادة الهيئات التي فيها فيكون زيادته تابعة لزيادة المادة وان لا يكون
بتمام مقدارها في المادة بل يكون الزيادة خارجة وذلك محال ولا شيء من
الهيئات كذلك فاذن هو هيئة لشيء غير قارة وهو الحركة تعليق كل دعاء
فانه لا يمتنع ان يستجاب ووجه الاستطاعة انه يكون معلوما للاول وان
كان بواسطة الداعي وكل ما يكون معلوما له فانه كان اذا لم يكن هناك
معلوما آخر يمنع ممانعة المعلوم الاخر الذي هو مثلا ان يكون

داع يدعو على الانسان بالبوار والبوار هو بفساد مزاجه ويكون
معلوما له ايضا من جانب آخر ان ذلك المزاج يجب ان يكون صحيحا
فلا يصح ان يكون الدعاء مستجابا وقوله من جانب آخر اي من اسباب
ذلك المزاج وان علم من اسبابه انه لا يجب ان يكون صحيحا كان الدعاء مستجابا
فلا يكون هناك ممانعة معلوم آخر ولذلك يجب ان لا يدعو احد على احد
فانه لا يعلم قد علم في سابق علمه ان هذا الداعي يدعو فاذا دعا كل دعاء
كان معلوما له وكل ما كان معلوما له فلا يمتنع وجوده تعليق الاول
هو سبب في لزوم المعلومات له ووجوبها عنه لكن على ترتيب وهو
ترتيب السبب والمسبب فانه مسبب الاسباب وهو سبب معلوماته
فيكون بعض الشيء متقدما عليه لعلة ببعض فيكون بعض الشيء متقدما
علمه له على بعض فيكون بوجه ما علة لانه عرف الاول معلولها وبالحقيقة
فانه علة كل معلوم وسبب لان علم كل شيء ومثال ذلك انه علة لان عرف
العقل الاول ثم ان العقل الاول هو علة لان عرف لازم العقل الاول
فهو وان كان سببا لان عرف العقل الاول ولوازمه فبوجه ما صار
العقل الاول علة لان عرف لوازم ذلك العقل الاول وفي الامر الداعي
كذلك فانه بالحقيقة هو السبب في الدعاء الداعين وسبب الداعي
ثم ان الداعي هو سبب لان عرف دعاءه فانه بواسطته يكون الدعاء
معلوما له فيكون الداعي بوجه ما سببا لان عرف الاول دعاءه وليس
يؤثر الداعي بالحقيقة في الاول بل هو بالحقيقة المؤثر في الداعي تعليق
نحن اذا قايسنا بين شيء هو علة وشيء هو معلول نحتاج الى ان نعرف
من المعلول لوازم ومن العلة لوازمها فيقاس تلك اللوازم بين العلة والمعلول

ثم يحكم بان احدهما علة والآخر معلول فان قلنا ان الاول يعرف
كونه مبداء لمعلولاته على هذه السبيل لزم ان يعرف العلة من
معلولها وذلك محال ووجب ان يستفيد لوازم معلوله من معلوله وقد
ابطل ذلك ومع ذلك قال الكلام في اللوازم كالكلام في العقل فان تلك
اللوازم فايضة عنه معلولة له تعليق انت اذا عرفت ان شيئا مبداء
لشيء عرفته بلوازم العلة والمعلول فاذا كان الشيء في ذاته وجوده
هذا الوجود اعني وجودا عقليا لا يحتاج الى ان يستفيد كون الاول
علة واللوازم معلولة الى النمط الاول من الادراك بل نفس الوجود
نفس الادراك تعليق الاول ليس يحتاج في ان يعرف لوازمه الى
ان يصدر عنه بل نفس صدور هذه اللوازم عنه نفس عقليته لها
فانه كما انك تعلم انه اول وتلك ثوان فكذلك وجود الاول والثواني
نفس وجود الجميع اعني الاول والثواني نفس العقلية تعليق انت اذا
عرفت صفة لموصوف فانما عرفته بعلة فاذا كان يعني بالصفة وجود
الموجودات عن الاول بالموصوف والعلة فالصفة والموصوف والعلة
والمعلول اذا لم يكن بينهما وجود من خارج على ما هو موجود في ذاته لم يحتج
ذلك الموصوف الى ان يعرف الصفة بعلتها التسلسل هو ان يعقل الاول تعلوم
الاول يعقل ذاته مبداء لهذه الاشياء ثم يعقل ذاته مبداء لهذه الاز
وهو انه مبداء للاشياء واعتبر في ذلك عقلنا للاول في انه مبداء لها
وفي وجود الاول مبداء لها وجودا عقليا فانا نعقل للاول صفة وهو انه
مبداء ونعقل انا عقلنا ان له هذه الصفة وهو انه مبداء ويحتاج في
ذلك الى قياس ونظر والاول لا يحتاج الى هذه القياس لان وجوده على

هذا

هذا وهو انه مبداء للاشياء تعليق وجود كل موجود هو الاول لانه
فايض عنه ووجوده هو له فوجوده مباين لوجود سائر الموجودات
فلا شيء من جنس وجوده وهو المعنى المشار اليه خارجا عن وجوده
لغيره فهو غير مشارك في وجوده الذي يخصه فوجوده وكماله
وجوده بمعنى واحد فكمال وجوده هو انه غير مشارك في وجوده
وان كل شيء له فانما هو له من ذاته لا من غيره وان صفاته التي يوصف
بها هي له على وجه اعلى واشرف من المفهوم من تلك الصفات فالحيوة
على وجه اعلى من مفهوم معنى الحيوة فينا وكذلك العلم فانه على وجه
اعلى واشرف من المفهوم من معنى العلم فان العلم فينا عرض وهو من
صفات ذاته بل هو ذاته ولذلك يوصف بانه العالم تعليق المعلومات
لم يزل كاينة له ولا شك انها قديمة فلم صح القدم في المعلومات ولم يصح
في الموجودات ولم يصح ان يكون صور الاشياء معلومة له قديمة ولا يصح
وجود العالم والابديات ولا خلاف ان صور الاشياء معلومة له وكلها
متميزة عنده اي يعلم كل واحد منها متميزا عن الآخر تعليق غاية البارى
ليس هو بسبب عارض من خارج مثل ارادة من خارج او غرض او داع
او سبب بل غايته هو ذاته فان صدور الاشياء عنه هو بسبب ذاته لا
بسبب شيء خارج وذاته نفس النظام والخير فكل ما يصدر عنه يجب ان يكون
مناسبا لذاته فيكون نحو الخير ذاته فلا يجوز ان يكون منافيا لذاته فيجب
ان يكون كل شيء منتظما خيرا لانه غير مناف لذاته وليس معنى الخير والنظام
الا انه غير مناف لذاته وهذا كما يقال في حرارة النار انه لا يجوز ان يصدر
عنها الا الحرارة ان لم يعتبر على ضدها وليس هناك قسر فلا مانع غير

وجود كل موجود هو الاول تعالى

[...] العبارة [...]

غاية البارى تع

ذاته فعنايته هو عقله لذاته مبدأ وخير وعقله لذاته على هذه الصفة
هو وجودها اى العناية وقوله يعقلها نظاما وخيرا اى يوجد
عنه هذه الاشياء وجودا ملايما له وذاته خير ونظام فهذه الاشياء
منتظمة ودوام خيريه ومى كما انها موجودة هى منتظمة كما انها
معقوله هى موجوده ومعناه اى ان نفس وجودها منتظمة هى
نفس معقوليتها على هذه الصفة وهو من حيث هو خير غاية ومن
حيث هو مبدأ فاعل وهما شئ واحد الا انه يختلف بالاضافات
والاعتبارات ويجب ان يعقل انه واجب الوجود وانه مبدأ وانه
خير وانه غاية وانه فاعل وانه قادر وانه كذا وانه كذا اى معنى واحد
لانه ليس هناك كثرة وانما عرض ذلك بحسب الاعتبارات وليس
يحتاج الا ان يعتبر فى ذاته انه خير ونظام فانه كذا وكذا فيرى
ذاته متكثرة بل هذه المعانى هى واحدة وهو نفس هذا الوجود اى
نفس الوجوب والنظام والخيرية وسائر الصفات التى له بحسب
الاعتبارات التى يعرضها بل هو فى نفسه خير ونظام واحد وليس
يحتاج الى ان يجتهد فى ان يكون على افضل ما يمكن كما يحتاج اليه الفلك
وما سواه بل هو موجودة على افضل ما يمكن ان يكون **تعليق** الاوليات
ليست بالفعل لنا والا لم يحتج فيها الى اعتبار **تعليق** ان قال قايل
ان الاسماء لا يعرف منها حقايق الاشياء فانا اذا سمعنا باسم رجل
ما يشاهد او باسم شئ لم يعرفه لم يمكننا ان نستفيد من الاسم على
صورته بل يجب ان يكون قد وردت علينا صورته من طريق الحس ثم وقفنا
باسمه فاذا سمعنا باسمه تصورناه كما اذا تصورناه مثلا بذكرنا اسمه فكيف

لحكم

لحكم فى واجب الوجود بذاته ومن اين حصل لنا هذه المعنى حتى نقول
انا واجب الوجود بذاته هو اسم الاول فالجواب انا ندرك الامور التى
تتعلق فى الوجود بغيرها من طريق الحس او من وجه آخر فيكون
دلالة لواجب الوجود بذاته على الصدق من المعنى الذى حصل فى اذهاننا
من الموجودات بغيره وشرذ لك تصورنا الاشياء العدمية من الوجودية
ولذلك قد يرى اشياء كثيرة من غير ان يرى معها علتها او سببها
كالفلك فتتصور فى ذلك اذهاننا وجودا الذى لا سبب له **تعليق**
دلالة اللفظ على المعنى دلالة العسل المشاهد على حلاوته وكما ان
العسل ادرك حلاوته فاكله بحس الذوق ولونه بحس البصر ثم لما
شاهده علم انه حلو لا ان الحلاوة تادت اليه من حس البصر بل الارتسام
فى نفسه حلاوته فكذلك الالفاظ لما سمعت ادراك سماعها معنى فارتسم
فى النفس المعنى واللفظ معا فكلما لاحظها بادراك ذلك المعنى ادرك اللفظ
وكلما سمع بذلك اللفظ ادرك المعنى لا ان اللفظ هو ذلك المعنى بل هو
مؤد الى ادراكه **تعليق** الوجود الصورى هو الوجود العقلى لانه اذا وجدت (ومعنى وجود العقلى)
تلك الصورة لشئ صار ذلك الشئ عقلا بها واذا وجدت الصورة لشئ فى
صار عاقلا لها فالاول اولى ان يكون عقلا وعاقلا ومعقولا **تعليق**
الواجبات والاوليات واجبة بذاتها والاعتباريات ليست واجبة بذاتها
بل بحسب الشعور لها والتنبه بها **تعليق** الفكر انما جعل لتعيين غاية الفعل
ويكون الفعل يتوخى فيه النظام لتخصص الفعل والقوة المتخيلة اذا خلت
وطباعها لم يكن فعلها النظام فاعتنيت بالفكر ليكون فعلها على النظام
تعليق لو كان البارى يتوخى فى فعله النظام حتى كان النظام مقصودا لكان

يجوز عليه ان يصدر عنه فعل على غير النظام كما يجوز ذلك على الغير
فاذن لم يجز ان يصدر عنه فعل على غير النظام فيجب ان لا يكون
النظام يتوخى فاذن كل ما فعله يصدر عنه منتظما تعليق الاول
يتخصص بذاته والعقول المفارقة كل عقل منها يتخصص بلوازمه التي له
فلا يقع فيها الشركة فلذلك لم تتكثر اشخاص كل عقل تعليق يجب ان
تكون التصورات الفلكية اول التصور ويكون ما سواه يتجدد عنه تابعة
له وهو التصور الاول الثابت المتصل الدائم الذي سائر التصورات تابعة
له ولازمة والمثال في ذلك هو ان يحصل تصور الان ما فيستمر ذلك
التصور دائما ويحدث عن ذلك التصور حركة فيستمر تلك الحركة لكن لا
يزال يتجدد تصور يحدث عنه حركة الى ان ينتهي الى الغاية المقصودة بعد تصور ما
بالتصور فيكون التصور بالاتصال تصورا واحدا والحركة حركة واحدة
ويكون كل تصور متقدم عليه لوجود التصور الذي بعده على الترتيب
السببي والمسببي وذلك كمن يقصد مثلا بغداد فيكون المقصود واحدا
ويحدث هذا القصد عن التصور الاول الذي يتصوره فيتجدد له في كل
منزل تصور خاص فيتبعه حركة الى المنزل الآخر ويكون الاول علة لوجود نزل ما
ما بعده حتى يوافي الغاية وهذا التصور الثاني هو مثل التصور الاول
نوعا لا شخصا فيتصور عنه حركة مثل الحركة الاولى نوعا لا شخصا فلو
كانا مثلين شخصا لكانا واحدا وصدر عنهما حركة واحدة بالعدد و
كذلك الامر في التشخص فان ما يتشخص به الانسان مثلا وهو الاستحالة
الاولى وافاه فيها الوجود واحد متصل الى ان ينتهي ويفنى ولا يزال يتجدد
عليه استحالة بعد استحالة وهي تابعة للاولى فيكون بالعرض لا بالقوة

ويكون

ويكون الاول سببا بالفعل وبالذات وتلك كاللوازم عنه تعليق كل موجود انما
يصح وجوده بعد ان يسبقه تصور عقلي او خيالي قد بان ذلك
في العلوم الالهية وانه لو لم يكن تصور لم يصح وجود شيء اذ الموجودات
كلها تابعة للتصورات العقلية وهي الارادات بالحقيقة وبان
فيها ايضا ان التصور العقلي لا يصدر عنه امر شخصي يكون له نظير من
نوعه بل ان صدر عنه امر كان كليا وذلك مثل النوع الكلي الذي
يكون مجموعا في شخص واحد فيجب ان يكون ههنا تصور خيالي
او في حكم الخيالي بسببه وجد الحركات كثيرة وبالجملة اشخاص من
نوع واحد ولا يصح ان يسبق تلك التصورات المتخيلات امور مخصصة
فان كل ما يفرض جزء تلك الاشخاص مخصصا للتصور يجب ان يكون
وجوده بعد ان يسبقه التصور فيجتمع من هذا ان المتشخص ولا بد
بذاته التصورات التي هي الارادات واذا كان الجسم المتقدم بالطبع
هو الفلك وكان التخيل او ما يجري مجراه يصح بجسم وجب ان يكون
تلك الارادات لذلك الجسم الفلكي فيكون الحركات وساير الانواع
التي تكثر اشخاصه بعد تلك الارادات تعليق التصور العقلي وهو تصور العقلي
الارادة الكلية لا يكون منه شيء جزئيا ويكون كليا والخيالي يكون منه
الجزئي والحركات هي متجددة وطباعها ان يتكون وتبطل فلا يصح
ان تتخصص بذاتها وجب ان يسبق كل حركة تصور حتى يصح وجودها ان تكون نخ
في التصورات يجب ان يتخصص ذاته ولا شيء يسبقه يكون سببا
لتخصصه او يكون مخصصا له والاشياء الحادثة سببها الحركات لا غير
تعليق تعقل واجب الوجود لذاته سبب لصدور الموجودات عنه وهو

احدى الذات فيلزم شئ احدى الذات وهو العقل الفعال تعليق
كما علمنا انه يجب ان يكون واللازم عنه لذاته يلزم عنه لا بتوسط
لكن يجب ان يكون في المخصصات شئ بذاته يتخصص بلا مخصص
وهو الارادة الجزئية التي للنفس الفلكية ويجب ان يكون كل ارادة
متقدمة علة لوجود ما بعدها من الارادات على الترتيب السببي
والمسببي وهذا ايضا مما يدل على ان الارادة يتخصص بذاتها
لا بغيرها اذ كل ارادة متقدمة علة لما بعدها تعليق هذه الارادات
هي الغاية للحركة وهي الموجدة لها والفاعلة على مثال ما يكون الغايات
فاعلة تعليق تخصص الارادة هو تميزها وانفرادها عن الارادة
الكلية المطلقة وليس يحصل فعل الا من ارادة متخصصة فانا نقول
مثلا انه كلما حصلت ارادة بصفة كذا وكذا حصلت حركة هذه
الصفة فينتهي الى ارادة ما متخصصة جزئية وهي بذاتها متخصص
لا يحتاج الى مخصص ويجب ان يكون في المخصصات ما يتخصص
بذاته والا تادى الى غير النهاية فلا يتخصص شئ وكذلك في كل شئ
يجب ان يكون منه ما يتحقق بحقيقة ذلك الشئ بذاته اولا حتى يصح وجود
ذلك الشئ وكذلك في الاسباب يجب ان يكون فيها ما هو سبب بالذات
واولا فلا يحتاج الى سبب حتى يحصل من هذا الشئ هذا المسبب وفي
الموجودات ما يوجد بذاته واولا حتى يوجد الموجودات تعليق صفات
الاول سلبية واضافية وتلك السلوب يلزمها في العقل وجود فانه
في صفاته ليس هي محض وجودية كما يكون في سائر الموجودات بل يكون
سلبيا وهي انه غير مشارك في وجوده الذي يخصه وهو سلب الا انه

يلزم

يلزمه وجوده في العقل وهو انه واحد فتلك الوحدة لا يلحق
ذاته فيكون واحدا بتلك الوحدة بل بسلب الشريك عنه تعليق
العالم لذاته والكامل لذاته والفاعل لذاته لا حاجة له الى غير
ذاته في ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ له دائما ولم يكن فيه قط بالقوة
فقولنا انه عالم بذاته اي لا يحتاج الى علم يعلم به الاشياء اذ
ليس العلم الا صور المعلومات [فلا يحتاج الى صور المعلومات] في حصول علمه بها تعليق اذا قلنا
ان لهذا الجسم المتحرك محركا فانما نطلب عارضا من عوارض
الحركة من الجوهرية عارض من عوارض هذا المحرك تعليق الطبيعة
بالحقيقة ليس لها الا التحريك والاعداد ان يقبل ما تحرك من
المواد الصورة التي يحركه اليها وليس هي فاعلا ولا مفيدا للوجود
بل مفيد الوجود هو واهب الصور وانما هي محركة للشئ الى نحو الذي
يفيده اياه واهب الصور فلا فعل لها الا التحريك الى نحو الغاية
التي هو نهاية الفاعل الاول وكانها محركة لذلك تعليق الفاعل
والغاية ماخوذان على نحوين احدهما الفاعل المشترك والثاني
المشتركة وهو واحد بالعدد وهو الاول تعالى جل اسمه
والثاني الفاعل المشترك والغاية المشتركة وكل واحد منهما غير
واحد بالعدد وهو ان يعرف فاعل هذا الامر الطبيعي وغاية
هذا الامر الطبيعي وتميز الفاعلات والغايات بعضها عن بعض
لكل واحد من تلك الامور الطبيعية فيكون كل واحد من هذا
الفاعل وهذه الغاية لا ذاتا واحدة بل امرا معقولا يشترك
عند العقل في انها فاعلات وغايات ويكون ذلك الامر المعقول

٩٠٩

معقولاً عليها **تعليق** اذا قيل الاول عقل فانما نعني به العقل
بالمعنى البسيط لا بالمعنى المفصل ثم يكون المعقولات خارجة عن
ذاته لازمة له على ما ذكرنا فلا يكون ذاته متكثرة بتلك اللوازم
التي هي المعقولات الا كثرة اضافية الذي لا يتكثر به شيء في
حقيقته وهويته **تعليق** ليس علو الاول ومجده هو تعقله للاشياء
بل علوه ومجده بان يفيض عنه الاشياء معقولة فيكون بالحقيقة
علوه ومجده بذاته لا بلوازمه التي هي المعقولات وكل الامر في
الخلق فان علوه ومجده بحيث يخلق لا بان الاشياء خلقه

فعلوه ومجده اذن

بذاته

الحمد لله

رب

٣ب

شيخ ... [illegible]
محمد بن السعود ... [illegible]

وحق الله ان الظلم لؤم
وان الظلم مرتعه وخيم
تنام ولم تنم عنك المنايا
تنبه للمنية يا نؤوم
الى ديان يوم الدين نمضي
وعند الله تجتمع الخصوم

ويعتده قوم كثير تجارة
ويمنعني عن ذاك ديني ومذهبي

[illegible]

كأني بهذا القصر قد باد اهله … واوحش منه اهله ومنازله
وصار عميد القوم من بعد بهجة … وملك الى قبر عليه جنادله
فلم يبق الا ذكره وحديثه … تنادي عليه معولات حلائله

[illegible]

اقول هذا القسم اعم من ان يكون صورة ذهنية قايمة بالذهن او عرض آخر حاصلا في موضع آخر واعلم ان الحكم عبارة عن ادراك الوقوع او اللاوقوع على وجه الاذعان ولا شك ان المطابقة بفتح الباء هو الوقوع او اللاوقوع الذي ان الحكم في قولنا الانسان حيوان هو ادراك اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود على وجه الاذعان وهذا الحكم انما يكون صحيحا صادقا اذا كان ذلك الاتحاد واقعا في الواقع الا اتحاد امر خارج عن اذهاننا مطابق لحكمنا وهو الذي نعبر عنه بالواقع ونفس الامر وثبوت الشيء في حد ذاته اذا تمهد هذا فنقول الاتحاد في الوجود قد يكون بين المهيات القايمة بنفسها كما في المثال المذكور وقد يكون بين الموهومات القايمة بالغير كتصور البياض عرض فلا يحتاج في ذلك ١٣١٣

وبه نستعين بسم الله الرحمن الرحيم في التتميم

بعد حمد الله مبدع الحقائق والصلوة والسلام على رسوله مظهر الدقائق وعلى آله واصحابه من كل بارع فائق فيقول العبد الفقير الى عفو ربه الحقيق محمد بن اسعد الصديقي لما اتفق لي مطالعة الرسالة التي اخترعها افضل المتاخرين واكمل المتبحرين الخواجه نصير الملة والدين محمد بن الحسن الطوسي رحمه الله في اثبات الجوهر المفارق المسمى بعقل الكل سنح لي اثناء المطالعة دقائق لا يطلع عليها الا واحد بعد واحد ولا يهتدي بمعاقل حقائقها كل وارد واردت ان اثبتها صونا لها عن الضيعان فان آفة العلم النسيان واعيذها بالله الواحد الاحد من شر كل عاند عنيد وحاسد حسد والى الله ارجع وهو اهل التقوى وقد التزمت ايراد لفظ تلك الرسالة ممزوجا بما سنح لي من الزوائد بكثير للفوائد وتيسيرا للعوائد وهو ولي التوفيق وبيده ازمة التحقيق قال شكر الله سعيه انا لا نشك في كون الاحكام اليقينية التي قد حكم بها اذهاننا مثلا الحكم بان الواحد نصف الاثنين وبان قطر المربع لا يساوي ضلعه او نحكم به عطف على قوله قد حكم بها اذهاننا والمراد به ما نختص بالحكم به مما لم يسبق اليه ذهن اصلا بعد ان يكون يقينيا مطابقا لما في نفس الامر

وقوله مطابقا خبر لقوله كون الاحكام يعني لا يشك في كون بعض الاحكام الصادرة عنا وهي اليقينيات مطابقا لما في نفس الامر وانما عطف قوله او نحكم به على قوله قد حكم لدفع وهم من يتوهم ان المطابقة لما في نفس الامر عبارة عن المطابقة لما في ذهن من الاذهان ولا في ان الاحكام التي يعتقدها الجهال بخلاف ذلك غير مطابق لما في نفس الامر ونعلم يقينا ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين شيئين متغايرين بالتشخص لاقتضاء النسبة تغاير المنتسبين وفيه بحث اذ يكفي التغاير الاعتباري ولئن قال المطابقة بخصوصها تقتضي التغاير الشخصي ضرورة ان الشيء لا يوصف بالمطابقة لنفسه قلنا الحقائق لا تقتنص من قبل الاطلاقات العرفية فلعل ما يوهمه العبارة من المطابقة المقتضية للتغاير الحقيقي يرجع الى الاتحاد الذاتي عند التحقيق أليس لفظ الايقاع والانتزاع يوهم كون الحكم فعلا وليس كذلك وأليس لفظ الاتصال يوهم كونه امرا عرضيا ثم التحقيق يرجع هو متصلا في ذاته الحقيقة كما لا يخفى على من تتبع المطالب الحكمية وتحدس فيما يقع به المطابقة تحقيقا لمعنى المطابقة ولا نشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام يتشاركان في ثبوت الذهني لكون كل واحد منهما معلوما للمعتقد حاصلا في ذهنه فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا نعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه وهو الذي نعبر عنه بنفس الامر فيكون الاول مطابقا لما في نفس الامر دون الثاني فاذا تمهد هذا فنقول ذلك الثابت الخارج اما ان

فيه بحث لانه يمكن ان يتصور المطابقة بين الشيئين المتغايرين لا بالتشخص الا ترى انهم حكموا بان الكلية في المطابقة للكثيرين وليس الكلي كالحيوان مغايرا للافراده كالانسان او زيد بالتشخص لا يقال ونعلم ان المطابقة لا يمكن ان يتصور الا بين الشيئين المتغايرين بالذات ١٣٣٣

يكون قايما بنفسه او متمثلا في غيره والقايم بنفسه يكون اما
ذا وضع او غير ذي وضع والا فلا يحتمل بوجوه اما اولا فلان تلك
الاحكام غير متعلقة بجهة معينة من جهات العالم ولا بزمان معين
من الازمنة وكل ذي وضع متعلق بهما فلا شيء من تلك الاحكام بذي
وضع والالم يطابق له ما لا وضع له لامتناع المطابقة بين ما لا يختص
بزمان ومكان وبين ما يختص بهما ثم لما استشعر عليه ان يقال
اختصاص احدهما بالزمان والمكان دون الاخر لا يمنع المطابقة
مطلقا قال لا يقال انها يطابق ذوات الاوضاع لا من حيث هي ذوات
الاوضاع بل من حيث هي معقولات اي من حيث انها اذا حصلت
في العقل كانت هي بعينها ثم انها مطابق لا يقارن الاوضاع من
حيثية اخرى اي من حيث الثبوت في الخارج عن الثبوت في الذهن
كما يقال في الصورة المرتسمة في الاذهان الجزئية انها كلية باعتبار
اي باعتبار التجريد عن المشخصات الذهنية وجزئية باعتبار اخر
هو اعتبار التشخصات الذهنية لانا نقول الصورة الخارجية القائمة
بفتح الباء اذا كانت كذلك كانت قائمة بغيرها فيكون باعتبار
حلولها في محلها مطابقة وباعتبار عدم حلولها في محلها ذات وضع
كما في الصور الذهنية وفي هذا الفرض كان قائما بنفسه لان الكلام
في هذا الشق هذا خلف لانه خلاف المفروض ولقايل ان يقول
لا ينحصر تغاير الاعتبارين الذين بهما يتحقق الوضعية والتجرد عن
الوضع في اعتبار الحلول وعدم اعتباره بل يمكن ان يكون لتلك الامور
ثبوت اخر هي ذات وضع بحسب ذلك الثبوت ثم ان الاحكام الذهنية

يطابقها

يطابقها بمعنى انها اذا حصلت في الخارج كانت هي واذا حصلت
تلك الخارجيات في العقل كانت هي كما اشرنا اليه اولا فلم
لم يبطل ذلك الاحتمال لا يتم الدليل والتشبيه بالصورة الذهنية
في مطلق تغاير الاعتبارين اللذين لاجلهما يتحقق الحكمان المختلفان
وليس الغرض التشبيه من كل وجه ليتوجه الجواب المذكور واما ثانيا
فلان العلم بالمطابقة لا يحصل الا بعد الشعور بالمطابقين ونحن
لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء من حيث يكون ذا وضع
ولقايل ان يقول انا لا نشك في المطابقة مع الجهل بذلك الشيء
من حيث هو غير ذي وضع والا لم يحتج الى اثبات تجرده
بالبرهان واما ثالثا فلان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام
انما ندركه بعقولنا لكونها احكاما كلية ولان الحاكم هو العقل واما
ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس او ما يجري مجرى الحواس
من الظاهرة والمطابقة بين المحسوسات والمعقولات من جهة ما هي
محسوسات ممتنع ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المطابقة لا
من حيث هي محسوسات بل كما ذكرنا من قبل والثاني هو ان يكون
ذلك القايم بنفسه غير ذي وضع وهو ايضا محال كما نقول بالمثل
الافلاطونية ولقايل ان يقول كون تلك الاحكام مطابقة لامور ثابتة
نحو اخر من الثبوت قائمة بانفسها في ذلك النحو من الثبوت مما
ليس بديهي الاستحالة ولا مبرهنا سواء سميت بالمثل الافلاطونية
او لا والبرهان الدال على امتناع المثل الافلاطونية لا يدل على امتناع
هذا المعنى بل يدل على ان الماهية المجردة غير موجودة في الخارج كما

حقق في موضعه وان اراد بالمثل الافلاطونية عالم المثال
فهو خلاف المصطلح ومع هذا فلا نم استحالة ان يقوم على الت
الدليل ولم يبرهن عليه ارسطاطاليس الا ان قال يلزم ان يكون
في الخارج افلاك سوى هذه الافلاك وعناصر سوى هذه
العناصر وحركات وسكنات الى غير ذلك وهذا كما لا يخفى محض
استبعاد واما ان يكون كذلك ذلك الثابت الخارج المطابق له متمثلا
في غيره فينقسم ايضا الى قسمين وذلك لان ذلك الغير اما ان يكون
ذا وضع او غير ذي وضع فان كان ذا وضع كان المتمثل فيه مثله
وعاد المحال المذكور اي في القسم الاول من الشق الاول من امتناع
المطابقة لكون تلك الاحكام غير مقيدة بوضع موضع وزمان
ومكان وهو الوجه الاول من الوجوه المذكورة في القسم الاول
ومن انه يلزم ان لا يشعر بالمطابقة الا بعد العلم بذلك الشيء
من حيث هو ذو وضع وهو الوجه الثاني ومن انه يلزم ان
يكون تلك الاحكام مدركة بالحس لان ذوات الاوضاع لا تدرك
الا بالحواس واقول في كل منهما ما عرفت مع انه يرد على الشق الاول
بخصوصه انه دفع الايراد ثم بلا يتي بانه يلزم ان يكون قائما بمحل و
كلامنا على ما فرض عدم قيامه بمحل فاذا انتهى الكلام الى ما يختص
بكونه غير حال في محل فلا يرد مثله على تقدير الحلول اصلا كما لا يخفى
فبقي القسم الاخير وهو ان يكون متمثلا في شيء غير ذي وضع ثم
نقول ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في
الاذهان بالقوة وذلك لامتناع المطابقة بين ما هو بالفعل ويمكن

ان

~~ان يكون بالقوة وان كان بعض ما في الاذهان بالقوة وذلك~~
~~لامتناع المطابقة بين ما هو بين ما هو بالفعل ويمكن ان يصير~~
وقتا ما بالفعل وبين ما هو بالقوة ولقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون حدوثها في محلها مقارنا لحدوثها في الاذهان او متقدما
عليه اذ الواجب حصول التطابق بعد حال حصولها لا حصولها دائما
لا بد لنفي هذا الاحتمال من دليل وايضا لا يمكن ان يوجد ذلك في غير
او يخرج الى الفعل بعد ما كان بالقوة وللوجد في وقت من الاوقات
لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابدا من غير تغير
واستحالة ومن غير تقيد بوقت وزمان ومكان وواجب ان يكونه
محلها كذلك والا فامكن ثبوت الحال بدون المحل هذا دليل آخر
على عدم كون ذلك المحل بالقوة وتقريره ان الاحكام اليقينية من
ان الواحد اقل من الاثنين وقطر المربع لا يساوي ضلعه ضرورية
الثبوت ازلا وابدا من غير تقيد بوقت ومكان فلا بد لها من
مطابق كذلك ضرورة ان الحكم فيها على ثبوت محمولها لموضوعها
ثبوتا دائما ضروريا وكان صادقا وجب ان يكون مضمونها
ثابتا كذلك فيكون محلها ايضا ثابتا كذلك ضرورة استلزام ثبوت
الحال وهذا الدليل اقوى مما سبق اذ لا يتوجه المنع المورد هناك
لانه يرد عليه المنع ايضا لجواز ان يحدث له المطابق له في محله
حال الحكم الذهني او قبله لكن يكون هناك ايضا مطلقا غير مقيد
بوقت ومكان كما في الذهن بعينه ولنفرض ان مدركا آخر غير
الاذهان كلما انتقش الذهن بحكم من الاحكام اليقينية تمثل قبله

او معه مضمونه ذلك المدرك على النحو الذى اشتغل الذهن
به ان مطلقاً فمطلقاً وان مقيداً فمقيداً وان دائماً فدائماً وان
ضروريا فضروريا الى غير ذلك لانا نقول لما حكمنا فى تلك
القضايا بثبوت مضمونها دائما مثلا فلابد ان يثبت ذلك
المضمون دائماً بنحو من انحاء الثبوت والا لم يتحقق مضمون القضية
فلم يكن صادقاً وتحقيقه انا قد حكمنا فى تلك القضايا بثبوت
المحمولات للموضوعات ثبوتاً دائماً فلابد ان يتحقق ثبوت دائماً
لها فى خارج الذهن والا لم يكن صادقا بالضرورة ولو كان
فى مدرك آخر موجوداً مقيداً بالدوام فان اتصاف ذلك المدرك بالصدق
ايضا مما يقتضى تحقق هذا الثبوت كما لا يخفى على من له ادنى فطنة
فاذن ثبت وجود قائم بنفسه فى الخارج من غير ذى وضع مشتمل
بالفعل على جميع المعقولات التى يمكن ان يخرج الى الفعل بحيث يستحيل
عليه وعليها من التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو
وهى بهذه الصفات ازلاً وابداً وقد عرفت ما فى الادلة من المنع
والذى يتم من تلك المقدمات هو انه لابد من محل يشتمل فيه القضايا
حال اعتبار الحكم اعنى حال ثبوت المحمول للموضوع ان دائما فدائما
وان وقتا فوقتا هذا بعد التنزل عن بعض المنوع السابقة واذا
ثبت ذلك فنقول لا يجوز ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل
اعنى واجب الوجود لذاته عزت اسماؤه وذلك لوجوب اشتمال
ذلك الموجود على الكثرة التى لا نهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع
ان يكون فيه كثرة وان يكون مبدأ اولا للكثرة وان يكون محلا قابلا

الكثرة

للكثرة متمثلة فيه لكنا نقول فكيف يتحقق هذا الكثرة فى هذا
المحل ان كان من الواجب فهذا خلف اتفاقا وان كان من ذات
المحل لزم كون الشئ الواحد فاعلاً وقابلاً وعلى التنزل من ذلك
فهذا المحل هو اول المعلومات كما سيصرح به وليس فيه من
جهات الكثرة ما يفى بهذه الكثرات والواحد لا يصدر عنه الكثرة وما يفى
بهذه الكثرات الا من جهة كثرة ثم اقول لا يخلو من ان يكون تلك
الكثرة معلومة للواجب اولا والثانى محال وعلى الاول لا يخلو من ان
يكون حاصلاً فى ذات الواجب اولا وعلى الاول يكون الواجب محلا
لتلك الكثرة فلا يصح ما قاله من انه لا يجوز ان يكون الواجب محلا لها
وعلى الثانى لا يخلو من ان يكون حاصلا فى محل آخر اولا فى محل وعلى
الاول يكون علم الواجب متوقفا على وجود هيئة ذلك المحل وهو محال
وعلى الثانى لا يثبت ما ادعاه من ان وجد محل يتمثل فيه تلك الكثرة
ثم ان المص لذهوله عن هذه المنوع قال فاذن ثبت وجود موجود
غير الواجب الاول تع ولنسميه بعقل الكل الذى عبر عنه فى القرآن
المجيد تارة باللوح المحفوظ وتارة بالكتاب المبين المشتمل
على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه والحمد لله رب العالمين
اقول انما ثبت كونه عقلا ان لو ثبت كونه بالفعل من جميع
الجهات ولم يثبت ذلك بما ذكره بل على تقدير تمامه انما يثبت كونه
بالفعل من حيث التمثل بتلك المعقولات ومن الجائز ان يكون
له صفات منتظرة سوى تلك المعقولات فليس قال انا لا نعنى
فى معنى ما لفعل كونه بالفعل من جميع الجهات ولا مشاحة فى

الاصطلاحات فعلت مخالفة كلام القوم المشهود بين الجمهور
من غير ضرورة داعية اليه في قوة الخطأ عند المحصلين ثم
ذلك المحل قد لا يكون نفساً ملكياً او غيرها من النفوس ان
امكن اشتمالها بجميع المدركات فلو اراد بالعقل الكل ما اشتمل
تلك المحتملات فلا يخفى شيئاً عنه على ان من انصف اعترف بانه
اراد بالعقل الكل ههنا ما هو المشهور بين الحكماء وح يرد عليه
المنع المذكور بل يتوجه عليه انه لم لا يجوز ان يكون بعض الاحكام
التي لم يخطر بالاحد غير موجودة فيه ويستحصل فيه اذا خطر
ببالي فلا يكون بمثل المعقولات ايضاً بالفعل هذا ما سنح لي من
الكلام على هذه الرسالة اثناء الملاحظة من دون صرف تام
ولي في تحقيق نفس الامر كلام مع العون رجاء من عنايته تعالى
وحسن توفيقه تيسير تحقيقه وتشحيذه انه خير من اعان وهو
المستعان وعليه التكلان والحمد
في كل آن وزمان تمت الرسالة
المنسوبة الى الدواني
والحمد
على
تمّ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله على ما اولانا من ملامح مناهج التوفيق وهدانا من مطارح
معارج التحقيق ودلنا من مسارح معارج سواء الطريق والصلوة على
افضل الاولين والاخرين واكمل النبيين والمرسلين محمد المصطفى و
عترته الطاهرين اجمعين اما بعد فان الله سبحانه وتعالى لما
وفقني فيما مضى من الايام والقى زمامي بيد المولى الامام الهمام سيف
الاسلام علامة الانام لسان الحكماء والمتكلمين جمال المحققين
كمال الملة والدين ابي جعفر احمد بن علي بن سعيد بن سعادة تلقاه
الله باكمل الوفادة وتولاه بافضل الزيادة وبلغه من منازل عليين اعلى
مراتب المقربين اشار من جملة المباحث الشريفة الالهية والمسائل
اللطيفة القدسية الى ايراد هذه المسئلة مسئلة العلم على الاطلاق
وذكر فيها ما يتعلق بالخلاف والوفاق بين المتقدمين والمتاخرين من
الحكماء والمتكلمين فانشعب منها كما يجري تفاريع جليلة ومسائل
مشكلة نبيلة تطلع المتامل فيها على جواهر مكنونة ويحصل المتفكر
فيها لطايف مخزونة اذا كشف عنها الحجاب الامن ايد بروح الصواب ١٢ الى ص
وكان قدس الله روحه ونور ضريحه اشار الى تلك التفاريع مجملة

وعدها

وعدها اربعة وعشرين مسئلة تجري في نسق الحساب مجرى الفهرست
من الكتاب فعاقه عن كشف قناعها عوائق الحدثان حتى درج الى
رحمة الرحمن وعرج الى ساحة الرضوان فرفعها متعديا في الوصول معتمداً
الى اغوارها والنزول على سرايرها واسرارها على وحداني الزمان
رباني البيان قطب رباب العرفان والبرهان الناهض الى اعلى
افق عليين السارح في مسارح المتالهين الناطق عن مشكاة
الحق المبين سلطان الحكماء والمتكلمين نصير الملة والحق والدين
محمد بن محمد الطوسي ايده الله بروح القدسيين وبلغه اعالي
مناصب العلويين فاسعفني في سؤالي بما رفع مراتب الارادة
واسعدني على معالي باوسع مواهب السعادة فانار ليلي بلوامع
انوار انظاره الزاهرة واسفر نهاري بسواطع اسرار افكاره
الباهرة نعمة منه وتفضلا وتكرمة من لدنه وتطولا فجزاه الله عن
طوايف العلماء افضل الجزاء وحباه من وظايف الفضلاء اجزل
العطاء انه سميع الدعاء فعال لما يشاء وهو المستعان وعليه التكلان
ومن ههنا ابتداء الامام كمال الدين ايده الله في المقال وقال
بسم الله الرحمن الرحيم اعلم ادام الله ايام هدايتك
ان المتكلمين اطلقوا القول بان العلم تابع للمعلوم واطبقوا على صحة
هذا الحكم وربما ذهب بعضهم الى ان ذلك ضروري وربما استدل
فريق منهم على صحة هذه المقدمة باشياء ومن جملتها ان الاعتقاد لو لم
يتبعه المعتقد حتى يكون المعتقد على ما هو به لكون الاعتقاد
يتناوله على ذلك لكانت الحقايق تابعة للاعتقادات فكان من اعتقد ان

شيئاً سوادا وان لم يكن في نفس الامر سواداً ان يكون سوادا وكذلك
من اعتقده حلوا او حامضاً او غير ذلك من الصفات وكان من
اعتقد ان العالم قديم يكون قديما ولبطلانه في هذا وبالعكس
ومعلوم ان الامر ليس على هذا فثبت ان الاعتقاد الذي هو جنس
~~العلم هو جنس~~ العلم عندهم يتبع المعتقد ولا يصح ان يكون
بالعكس وهذه القضية لا نسلمها الا اولا بل على الاطلاق ويقسمون
العلم الى علم انفعالي والى علم فعلي ويدعون ان الانفعالي تابع
للمعلوم ومطابق له ويعنون بالانفعالي ما كان حاصلا بواسطة
الموجودات الخارجية ومستفادا من جهتها ويقولون ان العلم
الانفعالي متاخر في الرتبة او في الزمان عن تحقق الحقايق وحصول
الهيات واكثر علومنا من هذا الجنس واما العلم العلم الفعلي
فعندهم ان المعلوم تابع له في تحقق الوجود لسببه وان الصورة
العلمية تحصل اولا فتحصل بسببها وجود الصورة الخارجية و
يمثلون ذلك بمن سبق الى ذهنه صورة متخيل لم يتقدم له وجود
فكان تصوره سببا لوجوده في الخارج وتحققه ويقولون ان علم
الباري سبحانه وتعالى كله فعلي وليس فيه انفعالي لانه لا يستفيد
العلم بالاشيا من وجودها والا لزم الدور اذ علمه بها على هذا
التقدير متاخر عن وجودها ووجودها متاخر عن العلم بها و
ذلك محال ولا يصح ما يقوله مشايخ المعتزلة من انها حقايق ثابتة في
انفسها متميزة ويكون علمه بها على ما هي عليه في انفسها فانا لا
نعقل من ثبوتها الا وجودها وحصولها في الاعيان فيرجع الى ما

ابطلنا

ابطلناه من ان علمه بها لا يصح ان يكون مستفادا من وجودها ولا
ينفعهم ما يتمحلون به من الفرق بين الثبوت والوجود فانها ثابتة
وليست بموجودة لانه ادعى ثبوتها في نفسها تحققها وتميزها
في انفسها عن اغيارها فهذا هو معنى وجودها في الاعيان ولا
يصح ايضا ممن نفى ان المعدوم ذات ثابتة في نفسها وادعى مع ذلك
ان العلم تابع للمعلوم لان المعلوم على ~~هذا~~ هذا ليس بشيء يتبعه ٢ هز١١ القول
العلم لانه نفي محض وعدم صرف وانما يكون معلوما على تقدير
الوجود فيلزم ان لا يكون معلوما للباري الا عند الوجود ~~ثم~~
~~ان لا يكون معلوما للباري الا عند الوجود~~ وقبل الوجود فلا
معلوم فلا علم وهذا لم يحك الا عن هشام بن الحكم وفيه ما علمت ٢ مذهب هم
من الفساد فهذه حجة من قسم العلم الى قسمين ويخرج على هذا
التقسيم الجواب عن احتجاج من قال لو كان المعتقد تابعا للاعتقاد
للزم انقلاب الحقايق والصفات وادى الى كثير من الجهالات
لانا نقول كلما كان العلم به مستفادا من الامور الخارجية كان العلم
به تابعا للمعلوم واذا كان العلم تابعا للمعلوم في مثل هذه الا
لم يلزم في موضع آخر مثل ذلك ولا يجب على الاطلاق الجزم بان ٢ حتى هم
العلم تابع للمعلوم فهذه المسيلة من المهمات ولا يتضح الامر فيها
الا بالبحث عن حقيقة العلم وما يتعلق بذلك فان الاختلاف اذا
لم يتحقق مورده ومصدره دام الكلام فيه وكثر من غير فايدة
ولا حصول غرض والعلم قد اختلف في معناه النظار فمن قايل
يقول انه معلوم بالضرورة ومنكشف الحقيقة فلا يحتاج الى تحديد وصحة و

وبيان يكشفه ومنهم من طلب له حدا او رسما لتحقق معناه او تميزه
عن غيره من المهيات وهولاء هم الاكثرون اما الاولون فاحتجوا
بان احدنا يعلم كونه عالما ويميزه عن كونه ظانا ومتخيلا وشاكا ولا
شيء اظهر مما يجده الانسان من نفسه فكما لا يحتاج ان يميز بالحد بحده صح
جوعه وعطشه والمه ولذته فكذلك العلم وايضا فلو احتاج
كل شيء الى حد لزم التسلسل او الدور وهما باطلان فثبت انه لابد
من الانتهاء الى امور غنية عن الحد ضرورية التصور ولا شيء
اظهر من المحسوسات والوجدانيات والعلم من باب الوجدانيات
فلا يحتاج لظهوره الى حد والجواب عن الحجة الاولى ان تميزه بين
كونه عالما وبين غيره من احوال نفسه لا يدل على ان حقيقة العلم
لا يحتاج الى حد فان الذي تميز له انما هو الصفة والمطلوب شرحه
انما هو الامر الذي لاجله حصلت الصفة وبينهما فرق ظاهر و
مثال ذلك ان الانسان تميز بين كون الجسم متحركا وساكنا ولا يدل
تميزه كون بين الصفتين على تميز العرضين اللذين هما الحركة و
السكون وتصور حقيقتهما بالكنه وكذلك اذا ميز بين الحار والبارد
والرطب واليابس والاسود والابيض وغير ذلك من الصفات لم
يلزم منه ان يعرف الحقايق التي لاجلها اطلقت الصفات على موصوفات
والذي يوضح ما ذكرناه ويحققه ان الاتفاق يقع على الصفة التي هي
كون العالم عالما ويتشارك النظار في اطلاقها ويختلفون بعد
ذلك في فايدة وصف الذات بها ولو كان العلم لحصول الصفة للذات
والتميز بينها وبين غيرها يكشف عن حقيقتها ويوضح معناها لكل احد

لما وقع

٢٠٩

لما وقع الخلاف بعد الوفاق وهذا الجواب على راي من يجعل العلم
معنى يوجب الصفة ومن يجعل العلم نفس كون الذات عالمة لا ما يوجب
كونها عالمة لا نقول ان تميزه بين كونه عالما وكونه ظانا وغير ذلك من ٧ فالجواب ان صح
احوالها لا يدل على تصور حقيقة العلم والظن بكنههما وانما يدل على تصورها
بالجملة ويجوز ان يكون بواسطة لازم آخر وما جرى مجراه ويكون
جوابه عن الامرين واحدا وهو ان التصور على ضربين ناقص وتام فما
كان بواسطة اللوازم فهو ناقص وما كان بواسطة الذاتيات فهو تام
ولا يمنع حصول التصور بالوجه الاول طلب التصور على الوجه الثاني
ويمنع حصول التصور على الوجه الثاني طلب التصور على الوجه الاول
اذ الناقص يحتاج الى تمام والتام مستغن عن متمم فظهر الجواب واما الجواب
عن الحجة الثانية فهو انا نسلم انه لا اظهر من المحسوسات والوجدانيات في الحكم
بحصولها ووجودها وتميزها بلوازمها ولا نسلم انه لا اظهر منها في معرفة حقايقها
باجزائها الذاتية المقومة التي يكشف عن معانيها بل نقول المحسوسات و
الوجدانيات يشارك غيرها من الحقايق في حاجتها الى كشف وايضاح
وتعريفها وتبيينها وليس تصورنا لها من وجه يصح معه الحكم عليها
يمنع ان نجهل حقايقها فان التصديق بالشيء لا يتوقف على تصور
معناه بمقوماته واجزائه الذاتية بل يكفي في الحكم عليه ان نتصوره بواسطة
لوازمه التي تخصه ونتوصل بعد ذلك الى معرفة حقيقته هذا اصل في التصورات
والتصديقات غير مختص بهذه المسئلة ينبغي ان يتامل لينتفع به في امور
كثيرة بل واما القايلون بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة فقد اختلفوا
في تفسيره فمنهم من فسره بانه اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضاء سكون ٧ تفسيره صح

سكون النفس ومنهم من قال هو ما اقتضى سكون النفس ومنهم من قال
هو معرفة المعلوم على ما هو به ومنهم من قال هو ما به تتصف الذات
بانها عالمة وما به يصح من الذات احكام الاشياء واتقانها وهذه العبارات
وما ضاهاها وان اختلفت فانها تقتضي ان العلم معنى يقوم بالذات
العالمة فيوجب لها الوصف وينكشف لها به الاشياء ويظهر فهو الامر الذي
به يقع الانكشاف وربما عبّر عنه بعضهم بالكشف اذ بالكشف يحصل
الانكشاف كما يحصل لها بالحركة التحرك وبالسواد التسود ثم القائلون
بهذا مع اتفاقهم على هذا القول يختلفون في فروع تتعلق به مثل
اختلافهم في انه هل يجوز ان يكون علم واحد يتعلق بمعلومات كثيرة
ام لا وهل يصح ان يكون من ذلك ما هو قديم حتى يكون علم الباري
قديما ام لا وهل يجب حصول العلم الذي هو معنى لكل موصوف بانه
عالم اولا يوصف بذلك الا من كانت له هذه الصفة على طريق الجواز
هذه الفروع واشباهها مما يقع الخلاف فيها بين متكلمي المعتزلة
والاشعرية معروفة فلا نطول بذكرها وبازاء هؤلاء قوم يعرفون العلم — ٢ والاشاعرة سه
بانه حصول صورة المعلوم في القوة العاقلة ويحققون الادراك الذي
يتناول عندهم العلم وغيره بان يقولوا ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ويجعلون العلم هيئة
تحصل في نفس العالم لها اضافة الى المعلوم ويستدلون على ما قالوه بان
المدرك لا بد وان يحضره صورة المدرك ويوجد عنده وقد يدرك ما لا وجود
له في نفسه فيكون ادراكه ليس وجوده في نفسه بل حضور صورته للقوى
المدركة ووجوده لها ويعبرون عن هذا بالوجود الذهني ويقولون ان الذي

سماه

سماه الاولون بالعلم هو العقل الفعلي الذي بسببه تحصل المعقولات في
النفس وهي الصور التي سموها علوما وجماعة من الاولين وهم الاشعرية
سموا هذه التصورات النفسانية بالكلام النفساني فقد حصل الاتفاق بين
الفريقين في اثبات الامر الاول والثاني ولكن بعضهم سمى الاول علما و
الثاني كلاما نفسانيا والفريق الاخر سموا الاول عقلا فعليا بسيطا والثاني
علما تصوريا وجعلوا الكلام النفساني هو الاحكام التصديقية النفسانية
وذهب جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس معنى تنكشف به المعلومات
كما قال الاولون ولا هو حصول صورة المعلومات في الذهن كما ذكره الاخرون
وانما هو تعلق العالم بالمعلوم وهو اضافة للعالم الى المعلوم وليس
بمعنى يوجب التعلق بالمعلوم ولا هيئة تقتضي الاضافة الى المعلوم
وانما هو نفس الاضافة لا ما له الاضافة وهذا اختيار ابي الحسين البصري
واصحابه ومن المتاخرين فخر الدين الرازي والذي نقوله في هذا ان
الذاهب الى ان العلم هو نفس الاضافة لا يخلو اما ان يقول مع هذه الاضافة
التي تسميها الشعور بالصور الذهنية وان كان لا يسمي تلك الصور
علوما فيكون انما خلافه في المسمى بالعلم ما هو وهل هو الصورة التي تلزمها
الاضافة او نفس الاضافة ويقول ان ههنا صورا للمعلومات تحصل في
الاذهان ولكل صورة من تلك نسبة خاصة واضافة ثابتة فيكون قد سلم
مراد الحكماء ونازع في اسم العلم وانه موضوع لنفس النسبة او للصورة التي
٢ لغوي سه — يلزمها النسبة وذلك بحث لفظي لا يليق بالمتكلمين النزاع فيه وكذلك يقال
له على راي المتكلمين انه اما ان يثبت مع الاضافة المعنى الذي يوجب الاضافة
فيكون نزاعه في العبارة كما تقدم واما ان يذهب الى نفي المعنى الذي يقول

به المتكلمون ولا يثبت الصورة الذهنية التي اختارها الاولون ولا
يثبت الا ذات العالم وذوات المعلوم والنسبة بين العالم والمعلوم ولا
يثبت شيئا آخر فيتضح فساد قوله ان هذه النسبة لا تخلو اما ان يكون حاصلة
~~تكون حاصلة~~ موجودة او غير حاصلة ولا ثابتة فان كانت حاصلة فلا ٢ ولا موجودة ص
يتحقق الا بعد تحقق كل واحد من المنتسبين فيلزم ان لا يثبت هذه
النسبة التي هي العلم الا للموجود فقط ويكون المعدوم لا يصح العلم به
لانه غير ثابت ولا حاصل فيحصل النسبة اليه ولاجل هذه الدقيقة
اثبت مشايخ المعتزلة للاشياء اعيانا ثابتة في العدم لتصح تعلق العلم
بها وتميز بعضها عن بعض ولو انهم ممن يقول بالوجود الذهني
لما ارتكبوا من ذلك ما شنع عليهم فتحقق ان النسبة لا يكون الا ٧ لا تتحقق سه
للمنتسبين ثابتين وان العدم المحض والنفي الصرف لا يصح تميزه
ولا تعلق شيء به ونسبته اليه وهذا واضح لمن تامله وان كانت
النسبة التي هي العلم عنده لا يكون ثابتة حاصلة فقد استوى العلم
واللاعلم لانه اذا لم يكن عالما بالشيء لم يكن النسبة اليه حاصلة
واذا كان عالما لم يكن النسبة ثابتة وما ادى الى ان يتساوى كون
العالم عالما وكونه لا عالما فهو محال فثبت ان ما قالوه من ان حقيقة
العلم هي الاضافة فقط من غير زيادة امر آخر قول فاسد واعلم
ان المتكلمين من مشايخ المعتزلة وان اثبتوا امرا زائدا يوجب
هذه الاضافة فانهم لا يتخلصون عن هذا الاشكال الا بالتزام
ان المعدوم ذات ثابتة في عدمه ليصح تعلق العلم عندهم بها
حصول النسبة اليه واما الذين هم ذلك لانهم لا يثبتون الصور الذهنية

ويجعلون

يجعلو
~~يجعلون~~ النسبة اليها اذ لا بد في ثبوت النسبة من ثبوت المنتسبين
واذا لم يكن ثبوت الذهني للحقيقة لم يبق الا ثبوت عيني خارجي
وذلك هو القول بان المعدوم ذات ثابتة في العدم وقد سبق
من كلامنا في المسائل السابقة ما يوضح فساد هذا المذهب فلا
حاجة الى اعادته واذ تقرر معنى العلم وما يفسره كل صاحب
قول وما يلزم عليه من الاسولة فنقول اما من قال بان
العلم تابع للمعلوم وكان يرى راى المشايخ في المعدوم فكلامه
واضح ظاهر على اصله لان المعلوم عنده متحقق ثابت يتعلق ١٧ المعدوم ص
به المعنى الذي هو العلم على ما هو به فيكون العلم علما مطابقا
المعلوم الثابت ويكون المعلوم اصلا والعلم فرعا تابعا لكن
قوله بالمعدوم باطل على ما بيناه واما من لم يقل بالمعدوم شيئا
وقال مع ذلك بان العلم تابع للمعلوم فقد اخطأ بل كان ينبغي له
ان يعكس ويجعل الاشياء كلها تابعة للعلم المعدوم منها والموجود
ويكون علمه تعالى هو المؤثر الموجب الذي يلزم عنه اللوازم
كلها الى آخر الوجود وكان هذا هو الذي حمل ابا الحسن الاشعري
على ان يجعل الموجودات كلها واقعة بقدرة الله تعالى وعلمه
وارادته وقائل هذا القول مخطئ من وجهين احدهما انه لم
يقل بالصور الذهنية فلا يكون عنده معلوم على الحقيقة الا
الموجود والوجه الآخر انه جعل العلم تابعا وهو في الحقيقة ممنوع ٧ ممنوع كما سه
لما اشرنا اليه ويتفرع على هذا الاصل مسائل الاولى في قسمة العلم الى
الاقسام التي ينبغي ان يكون له الثانية في ان العلم بان الشيء سيوجد

هل هو نفس العلم بوجوده اذا وجد او هو علم اخر الثالثة في ان
العلم بالمعدوم هل يقتضي ثبوته ام لا الرابعة الكلام في العلم
الحاصل بديهة ما سبب حصوله الخامسة الكلام في حصول العلم
النظري وكيفية لزومه السادسة في ان العلم بالمقدمتين هل يكفي
في حصول العلم الثالث ام يتوقف على امر اخر السابعة في ان العلم
بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة او بالفعل الثامنة في ان
الادراك الحسي امر زائد على العلم او نفس العلم التاسعة في ان الادراك
ان كان زائدا على العلم فهل يصح اثباته للباري ام لا العاشرة
في ان الادراك ان لم يكن زائدا على العلم فهل يصح في الباري تع ان يكون
عالما بالجزئيات على الوجه الذي نعلمها عليه ام لا يعلمها الا
على وجه كلي الحادية عشرة في ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا
كالقدرة ام لا الثانية عشرة في ان العلم وان لم يكن مؤثرا كالقدرة
فهل يصح ان يكون مخصصا كالارادة ام لا الثالثة عشرة في ان العلم
بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول ام لا الرابعة عشرة في
ان علمه سبحانه هل هو ذاته ام لا نم ذاته وهل هو لازم واحد او
لوازم كثيرة مترتبة او دفعية الخامسة عشرة في ان كونه تعالى حيا
هل هو صفة يرجع الى كونه عالما او هو صفة زائدة على ذلك السادسة
عشرة في ان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه عالما او هو امر زائد عليه
السابعة عشر في ان الكلام زائد على العلم او هو نفس العلم الثامنة عشرة
في ان الباري تع هل يصح وصفه بانه متكلم اذ لا ام لا التاسعة عشرة
في ان العلم الباري ان صح ان يكون مؤثرا فهل يكون علمه بسبب وجود

المكنات

الممكنات كلها وتحقق الجبر او لا يلزم ذلك العشرون في عنايته ولطفه
وهدايته الحادية والعشرون في معنى حكمته وجوده الثانية والعشرون
في معنى قدرته وفاعليته الثالثة والعشرون في معنى ازليته و
وحدانيته الرابعة والعشرون في ان جميع صفاته حقيقية او كلها
سلبية اضافية او ينقسم صفاته الى القسمين المذكورين فينبغي ان يتكلم
في هذه المسائل على سبيل الاختصار ليعرف صحة ما ذكرناه من هذه المسائل
يتفرع على هذا الاصل الذي قدمناه المسالة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام اللتي ينبغي ان يكون أعم صح
العلم عند المتكلمين من المعتزلة على ضربين ضروري ومكتسب
فالضروري ينقسم الى بديهي وغير فالبديهي عندهم كالعلم
بان النفي والاثبات المتناقضين لا يجتمعان ولا يرتفعان والعلم
بان الكل اعظم من الجزء واشباه ذلك مما حصل عندهم للانسان من فعل الله تعالى ابتداء او يسمى عندهم بديهيا لان البديهة عند اهل اللغة اول الشيء فلما كان هذا العلم يحصل للانسان صح
اولا من غير اطلاع على طريق يحصل منها فسمي بديهيا وغير البديهي من
الضروري العلم بالمحسوسات والعلم بالمجربات والعلم بالمتواترات
عند اكثرهم ويدخل في العلم بالمحسوسات العلم بالوجدانيات
التي يدرك بمحل الحياة كالعلم باللذة والالم والعلم بالجوع والعطش
وغير ذلك من الاحوال النفسانية ويدخل في الضروريات العلم بقصد
المخاطبين وتعلق الفعل بالفاعلين وحسن كثير من المحسنات وقبح
كثير من المقبحات وجملة هذه العلوم عندهم تسمى عقلا وبها يصح
اكتساب العلوم النظرية واما المكتسب فعلى ضربين استدلالي و
غير استدلالي ~~غير استدلالي~~ فالاستدلالي ما حصل عن النظر
ابتداء والمكتسب الذي ليس باستدلالي ما حصل عن تذكر النظر
فانه عندهم لا يسمى استدلاليا وياتي الكلام على ذلك في بابه مفرد

٧ ووجهه صح
١٧ ان صح
٢ المقبحات صح

وان شاء الله تعالي ومن هيهنا ابتداء الشارح المفضال
نصير الدين وقال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

اتاني كتاب في البلاغة منتهٍ … الي غاية ليست تقارب بالوصف ٢ وجازة نسخه
فمنظومه كالدر حاز نظامه … ومنثوره مثل الدراري في اللطف ٢ تجرّد
دقيق المعاني في جزالة لفظه … تحير في ضم العوص الي الكشف ٢ محكيم
كما استحاد العقول لحسنها … تمرّض عيناها وملثمها تشفي
اتاني عن كبير ذي فضائل جمة … عليم بما يبدي الحكم وما يخفي
فاصبحت مشتاقا اليه مشاهدا … بقلبي محياه وان غاب عن طرفي ٢ وشاهداً
رجا الطرف ايضا كالفواد لقاه … وان لا يوافي قبل ادراكه حتفي
قرأت عن العنوان حين فضضته … وقبلت تقبيلا يزيد علي الف
ولما بدا لي ذكركم في مسامعي … تعشقكم قلبي ولم يركم طرفي
فصادفت هذا البيت في شرح قصتي … واتضاح ما بيننه جملة يكفي

ورد رسالة شريفة ومقالة لطيفة مشحونة بفرائد الفوائد مشتملة
علي صحايف اللطائف مجمعة لعرائس النفائس مملوة من زواهر
الجواهر من الجناب الكريم السيد السند العالم العامل الفاضل
المفضل المحقق المدقق الجمالي الكمالي ادام الله جماله وحرس
كماله الي الداعي الضعيف المحروم اللهيف محمد الطوسي فاقتبس من
شرار ناره نكت الزبور واتس من جانب طوره اثر النور فوجدها
بكرا حملت حرة كريمة وضاعفها صدقة فادرة يتيمة هي اوراق مشتملة ٢ فضمنت

علي رسايل

٢١٣

علي رسايل في ضمنها مسايل ارسلها وسال عنها من كان افضل زمانه
واوحد اقرانه الذي نطق الحق علي لسانه ولاح الحقيقة من بيانه ٢ لاح
وراثت المورد ادام الله افضاله قد سالني الكلام فيها وكشف
القناع عن مطاويها واين انا من المبادرة مع فرسان الكلام ٢ المبادرة
والمعارضة مع البدر التمام وكيف يصل الاعرج الي قلة الجبل
المنيع ولكي يدرك الظالع شاو الضليع لكن حرصي علي طلب
التوصل الروحاني اليه باجابة سواله وشعفي بنيل التوسل
الحقيقي لديه بايراد الجواب عن مقاله اجراني فامتثلت امره
واشتغلت بمرسومه فان كان موافقا لما اراد فقد ادركت طلبتي والا ٢ طلبتي
فليعذرني اذ قدمت معذرتي والله المستعان وعليه التكلان
ولما اخذني تصفح كلام صاحب الرسالة فصلا فصلا وتقرير
ما يتقرر عندي منه او يرد عليه مستعينا بالله متوكلا عليه
انه الموفق والمعين قال صاحب الرسالة رضي الله عنه اعلم ٢ قال الامام كمال الدين ميثم بن علي بن ميثم البحراني
ادام الله هدايتك الي قوله ولا يصح ان يكون بالعكس اقول لا يجب يصلح
من امتناع كون المعتقد تابعا للاعتقاد كون الاعتقاد تابعا
للمعتقد فان من المحتمل ان يكون القسمان باطلين والحق ان لا
يكون كل واحد منهما تابعا للاخر وايضا لا يجب من وجوب كون
الاعتقاد تابعا للمعتقد كون العلم تابعا للمعلوم وذلك لان
كون الشي تابعا لغيره ليس من الامور الذاتية للشي وانما هو من
الامور الاضافية العارضة له بعد تحققه في نفسه والاضافية
ربما يعرض للجنس ولا يعرض لانواعه كالحمل علي كثيرين مثلا وكا

ايضا للتمثيل في العلم والنحو فيقال العلم جنس للنحو مضاف لان العلم
لا يتحقق الا بالقياس الي معلوم وليس النحو كذلك وهذا وان
كان فيه تنظير وكلام الا ان الاشتغال بتحقيق المثال انحراف عن طلب — موضع تر
المقصود قال وهذه القضية لا يسلمها الا اوائل على الاطلاق و
يقسمون العلم الي علم انفعالي والي علم فعلي الي قوله في الخارج
وتحققه اقول هذه القضية ليست بمستوفاة للاقسام المحتملة و
الصحيح ان يقال العلم اما انفعالي واما فعلي واما ما ليس باحدهما
وسياتي البحث عن القسم الثالث في موضع اليق بذلك ان شا الله — يليق تر
تعالى قال ويقولون ان علم الباري سبحانه وتعالى كله فعلي الي
قوله وايضا يمكن ان يكون وجود ما عدا الباري تعالى تابعا لقدرته
مستفادا من جهتها والعلم مطابق لذلك لا على سبيل التبعية
ولا على سبيل المتبوعية والدور انما يلزم من القول بان وجود
الاشيا مستفاد من العلم اما اذا قيل بان وجودها مستفاد من
القدرة او غيرها مما ليس بعلم ثم العلم تابع لوجودها او مطابق
له لا على سبيل التبعية فلم يلزم منه دور وهذا هو قول من انكر وجود
العلم الفعلي والتمثيل بالصورة المتخيلة السابقة الي الذهن لا
يفيد وجود علم يكون علة موجدة لشي وكذلك ما يتمثلون به
من حصول النفرة عند تصور الحموضة وذلك لان الموجد هنا
اما القدرة مع الارادة واما الطبيعة لا العلم والاحتجاج بان علم
الباري فعلي والا لزم الدور مبني على انحصار العلم في القسمين
وعلى بطلان احد القسمين بالدور اللازم من انضمام نقيضه

[illegible]

الي

الي المطلوب اثباته وذلك مصادرة على المط قال ولا يصح ما يقوله
شارح المعتزلة الي قوله فهذا معنى وجودها في الاعيان اقول الاشتغال
ببيان طريقة المعتزلة في هذا الموضع خروج عن الشرط الذي رسمه
الكلام على هذه الرسالة فان شرطه ان لا يكون الكلام على طريقة الجدليين
الا ان قوله اذا عنى بثبوتها في نفسها تحققها وتميزها عن اغيارها
فهذا هو معنى وجودها في الاعيان فيه نظر وذلك لانا نعلم ان
الكرة المحيطة بالثني عشر قاعدة مخمسات مثلا متحققة متميزة عن
اغيارها ونشك في كونها موجودة في الاعيان ولو حذف من قوله
فهذا هو معنى وجودها في الاعيان لفظة في الاعيان حتى يكون
الوجود اعم من الوجود في الاعيان لكان الكلام مستقيما قال ولا
يصح ايضا ممن نفى ان المعدوم ذات ثابتة في نفسها الي قوله وقبل الوجود
فلا معلوم فلا علم اقول يجب ان يفسر قولهم العلم تابع للمعلوم
حتى يزول الاشتباه وذلك ان المعنى لو كان هو كون العلم مستفادا
من المعلوم في ذاته او في هيئته المقتضية لكونه مطابقا للمعلوم لكان
الامر على ما ذكره لكنهم لا يعنون به كون العلم والمعلوم متطابقين على — ذلك وانما يعنون به
وجه اذا تصورها العقل حكم بان الاصل في هيئة التطابق هو ما عليه
المعلوم وكانه محكي عنه وما عليه العلم فرع عليه وكانه حكاية عنه و
على هذا الوجه يجوز تاخر المعلوم عن العلم فانه لا مانع في العقل عن
كون الحكاية متقدمة في الزمان على المحكي عنه ولذلك يحكمون بكون
العلم الازلي تابعا للمعلوم الحادث واعلم ان التحقيق مبنا في ذلك المتبوع — فان تر
يجب ان يكون له تقدم على التابع من حيث التقدم بالشرف او بالوضع فانهما

غير معقولين ههنا بل التقدم اما بالذات او بالطبع او بالزمان وجميع
ذلك ينافي تاخر المتبوع عن التابع بالزمان لا يقال العلة الغائية
متاخرة بالزمان مع كونها متقدمة بالذات او بالطبع لانا نقول العلة
الغائية بالحقيقة هي الماهية وهي موجودة في ذهن الفاعل قبل وجود
الفعل واما الوجود الذي يكون مع وجود الفعل او بعده فهو ليس بعلة
انما هو غاية فقط معلول بالحقيقة ولو سميت العلة علة لكان مجازا ١٧ الغاية علة الفعل
ويكون المراد بالحقيقة ماهيتها لا غير ثم ان العلم الازلي والعلوم
السابقة على الصور الموجودة في الاعيان التي يتمثلون بها وان
لم يكن علة موجدة لتلك الصور فلا شك في انها شرايط يحتاج
اليها في حصول الصور فلا بد ان يكون متقدمة والمتقدم لا يكون
متاخرا من الجهة التي هو بها متقدم فاذن العلوم بالمتبوعية
اولى من الصور التي يمتنع ان يكون متبوعة قال وهذا مذهب لم
يحك الي قوله تابع للمعلوم اقول منشا غلطهم فيه انهم توهموا ان ما
يصدر على علم ما يجب ان يصدر عن كل علم قال وهذه المسئلة
من المهمات الي قوله فهذه المسئلة ينبغي ان يتامل لينتفع به في امور
كثيرة اقول اما الحجة الاولى التي اوردها لمن يدعي ان ماهية العلم منكشفة
غير محتاجة الي حد ورسم فلو كانت مبنية على التميز المجرد لكان الجواب
عنه بما اجابه كافيا فانه جواب صحيح لكنهم لا يبنون الحجة على التميز
فقط بل يقولون كما ذكره هو ايضا ان احدا ما يعلم كونه عالما بالبديهة
واذا كان الحكم بديهيا فالتصورات التي يتاخر الحكم عنها اولى بكونها ٢ هذا م
بديهية ولا شك ان تصور نفس العلم من جملة تلك التصورات لكن

الجواب

الجواب الذي ذكره جواب عن هذه الحجة ايضا وذلك ان التصور اذا
احتمل النقصان والتمام والضعف والشدة امكن ان يكون المحتاج اليه
في الحكم البديهي المذكور تصورا ناقصا ضعيفا وما يحتاج فيه الى الحد
او الرسم هو تمام ذلك التصور وكماله على ان كثيرا من التصديقات
البديهية يتفرع على تصورات غير بديهية والذي ذكره في الجواب
عن الحجة الثانية يزيد ذلك وضوحا وبيانا وهو صحيح حسن قال
واما القائلون بان حقيقة العلم غير متصورة بالضرورة الى قوله كما
يحصل بالحركة التحرك وبالسواد التسود الحد الاول من الحدود التي
حكاها عنهم وهو اعتقاد الشيء على ما هو به مع اقتضا وذلك
الاعتقاد سكون النفس ليس بظاهر الدلالة على كون العلم امرا به
يقع الانكشاف وذلك لان معنى نفس الانكشاف يقتضي ايضا
سكون النفس وليس كون العلم امرا به يقع الانكشاف باولى من
كونه نفس الانكشاف وكذلك الحد الثاني وهو قولهم ما يقتضي
سكون النفس فان المراد منه الاعتقاد الذي يقتضي سكون النفس
ويرد عليه ما ورد على الحد الاول والجهل المركب والتقليد يشاركان
العلم في كونها اعتقادات مقارنة لسكون النفس الا ان العلم يقتضيه
بالذات والباقيات يقارنانه لا على سبيل الوجوب وكذلك الحد الثالث
وهو قولهم معرفة المعلوم على ما هو به فان المراد منه الاعتقاد على ما
هو به مع ان العلم والمعرفة والاعتقاد متساوية في الوضوح والخفاء
ليس بعضها احق بتعريف الباقيين من بعض وكان الحدين الاخرين خرجا
الحد الاول والحد الرابع وهو قولهم ما به يتصف الذات بانها عالمة بمنزلة

اقول

قوله القابل للحركة ما به يصير الشيء متحركا وهو مع كونه غير معقول لا يدل
ايضا الا على ما يجري مجرى الانكشاف لا على ما يقتضيه فان الانكشاف
يتصف الذات بكونها ذات انكشاف واما الحد الخامس وهو قولهم ما
به يصح من الذات احكام الاشياء واتقانها من جنس تعريف اللوازم
بالملزومات وذلك لان احكام الفعل واتقانه يستلزم كون الفاعل
عالما عند المتكلمين ولذلك يستدلون بكون افعال الله تعالى
محكمة متقنة على كونه عالما فاذا ليس في هذه الحدود ما يدل ظاهرا
على كون العلم علة للانكشاف وباقي كلامه ظاهر الى قوله فلا نطول
بذكرها قال ـــ وبازاء هولاء قوم يفسرون العلم الى قوله و
يعبرون عن هذا بالوجود الذهني هذا هو المشهور من مذهب
الحكماء الا ان القول بان العلم صورة مساوية للمعلوم عند العالم
في المبداء الاول مشكل جدا وصاحب الرسالة لم يتعرض لذلك وذلك
ان المبداء الاول للموجودات تعالى ذكره اذا كان علمه بالاشياء
بوجود صور الاشياء معقولة عنده فلا يخلو اما ان يكون تلك
الصور قائمة بانفسها او يكون قائمة بغيرها ولا يخلو اما ان يكون ٧ اولا يكون ص
قيامها بذات المبداء الاول او يكون بغيره فهذه ثلث تقديرات
وعلى التقدير الاول يلزم القول بالمثل الافلاطونية وقد قيل في
ابطالها ما قيل وعلى التقدير الثاني يلزم ان يكون ذاته تعالى
محلا للكثرة من الامور الممكنة فان الصور القائمة بشيء غيره وانها
لا يكون واجبة لذواتها وعليتها ان كانت ذاته تعالى كان الشيء الواحد
فاعلا وقابلا معا لشيء واحد وهو مح عندهم للبراهين المذكورة

في كتبهم

راى الحكماء في العلم

٢١٥

٢١٦

منفعلة

في كتبهم وان كانت غير ذاته تعالى كانت ذاته تعالى منفعلة عن الغير
مستكملة بالغير وجميع ذلك مح وعلى التقدير الثالث انتقض الحد مستكملة ص
المذكور وهو قولهم ادراك ذاته تعالى متعلقة الشيء هو ان يكون
حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك ولو جاز ذلك لجاز ان
يكون زيد عالما بصورة تقوم بذهن عمرو وذلك مح وايضا العلم بتلك
الصور ومحالها اما ان يكون بانفس تلك الصور وبنفس المحال او بصور غيرها
وعلى التقدير الاول ينتقض الحد وعلى التقدير الثاني بتسلسل ولاجل هذا ٣ بتسلسل ص
الشك العظيم نفي قوم من القدماء العلم من الله سبحانه اصلا ونفي قوم
اخر منهم علمه بما عدا ذاته قالوا وذلك لان صورة ذاته حاصلة لنفسها ٥ بذاته ص
فهي عالمة بذاتها واما غيرها من الصور فلا يجوز ان يكون مقارنها ولا
يمكن التعقل الا بمقارنة الصور وهذان المذهبان مذكوران في كتب المذاهب
والاراء منقولان عنهم قال ك ويقولون ان الذي سماه الاولون بالعلم الى
قوله هو الاحكام التصديقية النفسانية اقول اما الامر الاول من الامرين
اللذين ذكرهما فلا شك في وجوبه لان الذات التي من شانها ان يعلم او يدرك
يجب ان يمتاز عن التي ليس من شانها ذلك فالتي ما به الامتياز هو ذلك الامر وذلك الامر صح
الامر لا يجوز ان يكون زايدا على الذات المعتبرة بالقيد المذكور سواء كان زايدا
على الذات وحدها او لم يكن واما الامر الثاني فالمراد من الصورة الذهنية
صورة مساوية لصورة المدرك التي هو في الهيئة ومغايرة لها بالعدد يحصل ٧ بها هو ص
في ذات المدرك او في آلة ادراكه والحق انه ليس من شرط كل ادراك ان يكون
بصورة ذهنية وذلك لان ذات العاقل انما يعقل نفسه بعينها
التي بها هي هي وايضا المدرك للصورة الذهنية انما يدركها بعينها لا بصورة

لا بصورة اخرى والا لتسلسل ولزم مع ذلك ان يجمع في المحل الواحد صور
متساوية في الماهية مختلفة بالعدد فقط وذلك محال فاذن انما يحتاج في
الادراك الى صورة المدرك اما الاحتياج الى صورة ذهنية فقد
يكون حيث يكون المدرك غير حاضر عند المدرك وعدم الحضور يكون
اما لكون المدرك غير موجود عند المدرك اى يكون بحيث لا يصل ٢ اصلاً اولكونه غير موجود صح
الالة الادراك اليه وذلك انما يكون بسبب شيء من الموانع العايدة اما الى
المدرك نفسه او الى الة الادراك واما الى المدرك او اليهما جميعا واعلم ان
القول بالامر الثاني اعني الصور لا يغني عن القول بالامر الاول لان
الذات التي لا يكون من شانها ان يدرك لا يمكن ان يتصور بصورة اصلا و
اذا تقرر هذا فنقول كما ان الكاتب يطلق على من يتمكن من الكتابة سواء
كان مباشرا للكتابة او لم يكن وعلى من يباشرها حال المباشرة باعتبارين
كذلك العالم يطلق على من يتمكن من ان يعلم سواء كان في حال استحضار
المعلوم او لم يكن وعلى من يكون مستحضرا له حال الاستحضار باعتبارين
فوقوع اسم العلم على الامر الاول يكون بالاعتبار الاول وكذا يكون بالاعتبار الثاني
الاول وعلى الامر الثاني والعالم الذي يكون علمه ذاتيا فهو بالاعتبار
الاول لانه بذلك الاعتبار لا يحتاج في كونه عالما الى شيء غير ذاته والعلم ٢ عتبار شيء واحد اما بالا
بهذا الاعتبار الثاني فهو محتاج الى اعتبار صورة المعلوم وهو من حيث هي
صورة المعلوم مغايرة للذات والعلم بذلك الاعتبار متكثر بتكثر المعلومات
والمدرك الاول تعالى بالاعتبار الثاني اما الذاته فيكون متعين ذاته لا غير
ويتحد هناك المدرك والمدرك والادراك ولا يتعدد الا بالاعتبارات
التي يستعملها العقول واما المعلومات القريبة منه فيكون باعيان ذوات ٢ العقول صح

ملك

تلك المعلومات اذ لا يتصور هناك عدم حضور بالمعاني المذكورة
اصلا ويتحد هناك المدركات والادراكات ولا يتعدد الا بالاعتبا[رات]
ويغايرهما المدرك واما المعلومات البعيدة كالماديات والمعدومات
التي من شانها امكان ان يوجد في وقت او يتعلق بموجود فيكون ارتسام
صورها المعقولة في المعلولات القريبة التي هي المدركات لها اولا وبالذات
وكذلك الى ان ينتهي الى ادراك المحسوسات بارتسامها في الالات مدركيها
وذلك لان الموجود في الحاضر حاضر والمدرك للحاضر مدرك للحاضر
معه فاذن لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا
اصغر منها ولا اكبر ويكون ذوات معلولاته مرتسمة بجميع الصور وهي
التي يعبر عنها تارة بالكتاب المبين وتارة باللوح المحفوظ ويسميها الحكماء
بالعقول الفعالة ولا يلزم على هذا التقرير شيء من المحالات المذكورة و
المذاهب الشنعة لكن بيانه يحتاج الى بسط من الكلام ولا يحتمله هذا المختصر
وفي هذا القدر كفاية لمن يساعده التوفيق واعلم ان تسمية العلم بالكلام
مجازي وهو كتسمية المدلول بالدليل والمعبر عنه بالعبارة قال وذهب
جماعة من المتكلمين الى ان العلم ليس معنى ينكشف به المعلومات الى قوله
وهو في الحقيقة متبوع كما اشرنا اليه اقول ولا شك في وجود هذه الاضافة
بين العالم والمعلوم والكلام على من يجعلها نفس العلم هو ما قرره هذا
الفاضل وقد تقرر في هذا البحث امور ثلثة ما به يكون الذات عالما وهي الصورة
الذهنية والاضافة والتحقيق يقتضي ان الصورة هي اما المعلوم ذاته واما ما
يقوم مقامه والقايم مقامه ان لم يعقل مطابقته للمعلوم بالحقيقة لم يكن
العلم علما وان تعقل عقل فقد ادرك ذات المعلوم التي هي احد المتطابقين

~~بينهما~~ مقامها وان الاضافة ليست مما يحتاج اليها في نفس العلم او الادراك ٢ بينهما مع تقوم صح
بل فيما يجده العاقل لازماً للعلم والادراك بعد تحققهما وما يلزم الشيء بعد
تعقله غير ذات الشيء ومقوماته فالعلم بالحقيقة هو الامر الاول وحده لكنه ٢ بل هي تابعة صح
لا يكون مضافاً الى شيء من المعلومات اما اذا اضيف الى المعلومات فيكون ٩ تعقلهما صح
المراد اما الصور او الاضافات وحدها واما الامر الاول ماخوذاً مع اعتبار
الصور والاضافات فليتحقق هذا واذا تقرر هذا فالاولى بنا ان نرجع الى ما
نحن بصدده ونشير الى المسائل التي عدها صاحب المختصر فنورد مسئلة
مسئلة ونذكر فيها ما ينبغي ان يذكر مما يليق بذلك الموضع على سبيل الاجمال ٣ فيهما صح
ان شاء الله تعالى المسئلة الاولى في قسمة العلم الى الاقسام التي ينبغي ان يكون له الى اخره
اقول من العلم ما هو واجب الوجود بذاته وهو علم الاول بذاته الذي هو
غير ذاته ومنه ما هو ممكن الوجود بذاته وهو جميع ما عداه وينقسم الى ما هو
جوهر وهو علم العقول بذواتها التي هي اعيان ذواتها والى ما هو عرض وهو
العلم المكتسب واذا سمينا الصور الذهنية علماً فتلك الصور من حيث
وجودها في الاذهان او العقول مساوية الماهيات للمدركات ومن حيث هي
كذلك فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها
اعراض ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض لانها موجودة
في موضوع موجود في الخارج هو الذهن او العقل والموجود في موضوع هو العرض
فهذه قسمة وايضاً من العلم ما هو فعلي ومنه ما هو انفعالي ومنه ما ليس باحدهما
اما الفعلي فكعلم الاول بما عدا ذاته وساير العلل بمعلولاتها واما الانفعالي فكعلم
ما عدا الاول بما ليس من معلولاته لانه لا يحصل الا بانفعال ما للعالم وبارتسام
صور بحيث في ذواتها واما ما ليس بفعلي ولا بانفعالي فكعلم الذوات العاقلة ٢ او الانها صح

بانفسها

بانفسها وبالذوات ~~التعقلية بانفسها~~ التي لا تغيب عنها ولا يكون تعقلها
لها بارتسام صورة فيها واعلم ان وقوع العلم على الامور الثلثة المذكورة با
لاشتراك وعلى افراد كل واحد من هذه الاقسام بالتشكيك لوجوه الاولية وغير الاولية
~~غير الاولية~~ والاولوية وغيرها والشدة والضعف وينبغي ان يعلم ان
الواقع بالتشكيك ~~لوجوه الاولية وغير الاولية والاولوية وغيرها~~
~~والشدة والضعف وغيرها~~ كالبياض الواقع على بياض الثلج وبياض
العاج لا يمكن ان يكون ذاتياً مقوماً لما يقع عليه فان الذاتيات تحمل
بالسواء والتواطي على ما هي ذاتيات له فاذن لا شيء من الواقع بالتشكيك ٧ فلا شيء منه
على اشياء جنساً لها ولا فصلاً ولا نوعاً انما هو خاصة او عرض عام
لتلك الاشياء او يكون كل واحد من تلك الاشياء نوعاً مثلاً بياض العاج نوع
من اللون وبياض الثلج نوع آخر والبياض خاصة اللون او عرض عام لهما
لهما وهكذا العلم ههنا واعراض عامة لما يطلق عليه اسم العلم لا
انواع ولا يشملها جنس واحد فهكذا يجب ان يفهم وللعلم اقسام
اخر باعتبارات غير المفهوم منه المسئلة الثانية في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو نفس العلم بوجوده فقد مر ان العلم صح
بالمعنى الذي هو الامر الاول لا يتكثر وانما يتكثر بالمعنى الذي يطلق
على الصور والاضافات انفسها او بالمعنى المركب من الامر الاول
ماخوذاً مع الصور او الاضافات وهذا البحث انما يقع على هذا التقدير
فنقول من جميع العقلاء ان الله عالم بالحوادث قبل حدوثها والقول
بانه تعالى لا يتغير في ذاته ولا في صفاته يلزمه ان يقول العلم بان
الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده اذا وجد لئلا ينتقض احد
قوليه والتحقيق فيه ان معنى قولنا الشيء سيوجد هو ان الشيء ليس بموجود الآن

وانه يصير موجوداً في الزمان المستقبل فالعلم به مشتمل على العلم بعدم
للشيء مقيداً بالزمان الحاضر ووجود له مقيداً بالزمان المستقبل
ووجود الشيء من غير ملاحظة قيد جزء من هذا المجموع ولا شك
في ان ماهية المجموع لا يكون ماهية احد افراده بعينه فان العلم بالمعنى
الذي يعتبر فيه صورة المعلومات او الاضافة الى المعلومات مختلفة
بالماهية باختلاف المعلومات بالماهية المسئلة الثالثة
في ان العلم بالمعدوم هل يقتضي ثبوته ام لا وفيما ذكره صاحب
المختصر ما فيه كفاية في هذا المعنى ونقول ههنا كل ما تعلق العلم به
فقد امتاز عما لم يتعلق العلم به ثم ذلك الامتياز لا يخلو اما ان
يكون قد حصل له من جهة تعلق العلم به فقط او لم يكن كذلك بل
كان حاصلاً له وان لم يتعلق ذلك العلم به والاول لا يخلو اما ان
يكون حصول ذلك عند العالم فقط او يكون مطلقاً والاول يقتضي
ثبوته في العلم فقط والباقيان يقتضيان ثبوته في العلم وخارج العلم (العالم به)
فاذن كل معلوم ثابت اما في ذات العالم فقط او في ذاته وخارج ذاته
والاول هو المسمى بالوجود الذهني والثاني بالذهني والخارجي و
الثبوت المطلق اعم من القسمين (٧ المسألة الرابعة) في ان العلم الحاصل بديهة ما سبب
حصوله المتكلمون يقولون ان الله تعالى يخلقها على ما اجرى العادة
واما الاوائل فيقولون ان الجوهر الانسان قوة قبول العلم بحسب الفطرة
والا لما امكن ان يصير عالماً والشيء الذي له قوة قبول شيء آخر لا يخرج نفسه
من القوة الى الفعل والا لكان خارجاً في اول فطرته ومع ذلك يكون الشيء
الواحد فاعلاً وقابلاً معاً فان السبب الفاعل لحصول العلم البديهي في

الذات القابلة الانسانية ذات آخر خارج عنها هي عالم بالفعل اما بذاتها او اما
بغيرها فينتهي الى ما هو عالم بالفعل بذاته وللقبول درجات مختلفة في
البعد عن الحصول والقرب منه وانما يشتد القبول ويتدرج من البعد الى
القرب من الحصول قليلاً قليلاً لاسباب مخصوصة تسمى معدات وهي الاحساس
بالحواس على اختلافها تارة بعد اخرى والتمرن على ذلك حتى اذا تم الاستعداد
افاضت الذات العالمة بالفعل التصورات الكلية عليها ثم التصديقات
الاولية وهي العلوم البديهية ولذلك قيل من فقد حساً فقد علماً ثم يضاف (٢ فقد من)
التجارب الى تلك المعدات فيصير الاستعداد اتم ويحصل العلوم التجربية
والحدسية وغير ذلك من العلوم التي هي مبادي العلوم النظرية المسئلة
الخامسة في حصول العلم النظري وكيفيته لزعم الاشاعرة يقولون ان الله
تعالى يخلقه في ذات العالم على ما اجراه عادته والمعتزلة يقول ان النظر
يولد العلوم النظرية واما الاوائل فقالوا كما ان الحس سبب معد لحصول العلوم
البديهية كذلك العلوم البديهية اسباب معدة لحصول العلوم النظرية
اما في التصورات فبالاقتران الحدي او الرسمي واما في التصديقات فبا
الاقتران القياسي او الاستقرائي والسبب الفاعل في الجميع هو المبدأ
الاول والعقول الفعالة المجردة عن شوائب القوة والامكان المسئلة السادسة
في ان العلم بالمقدمتين هل يكفي في حصول العلم الثالث ام يتوقف على امر
آخر المقدمتان مالم يتالفا على وجه منتج لم يحصل العلم الثالث الذي
ان المعترض يستنتج من مقدمات يعلمها من المجيب فردي بالتاليف بينهما ما (٢ منهما منه)
يناقض بعض اوضاعه فلو كان العلم بها كافياً في حصول العلم الثالث لكان
المسلم لتلك المقدمات مطلقاً على ما يناقض اوضاعه فاذن العلم بالمقدمتين

لا يحتاج معه في حصول العلم الثالث الى العلم بمقدمة اخرى ولكن يحتاج الى امر آخر هو التاليف بينهما **المسئلة السابعة** في ان العلم بالمقدمة الكلية هو علم بالنتيجة بالقوة او الفعل ليس العلم بالمقدمة الكلية علما بالنتيجة بالفعل لان النتيجة يشتمل على حد غير الذين يشمل تلك المقدمة عليهما بلى يمكن قريبا من العلم بها بالقوة فان من علم ان كل واحد من اشخاص الانسان له قوة التعلم علم بالقوة او بنوع ما قريب من العلم بالقوة ان كل واحد منهم زيد او عمرو كذلك اما بالفعل فلا فان من لا يعرف زيدا اصلا لا يعرف مع علمه بهذه المقدمة حاله **المسئلة الثامنة** في ان الادراك الحسي امر زايد على العلم او هو نفس العلم المدرك بالحس هو الجزئيات الشخصية كهذا اللون وهذا الطعم لا غيرهما اللون والطعم المطلقين فالمدرك لهما العقل الذي يميزهما عن المشخصات المكتنفة بهما والجزئيات الشخصية لا يمكن ان يدرك بالحدود والبراهين وما يشاكلهما لانهما يتالفان من التصورات الكلية والشخصيات لا يمكن ان يقتنص بالكليات فان الشخصيات معرضة للتغير والتشكل بالعوارض الزمانية والمكانية ولا سبيل الى اقتناصها الا باشارة او تخيل ما حسية او ما يجرى مجراها والكليات بعيدة عن جميع ذلك والحد والحدود والبرهان وما عليه البرهان يجب ان يتطابقا ويتناسبا ثم ان الاصطلاح العامي والخاصي قد وقعا على اطلاق اسم العلم على هذا الصنف الحيوانات العجم بالعلم مع كونها مدركة بالحواس فاذن الادراك الحسي والعلم متباينان **المسئلة التاسعة** في ان الادراك ان كان زايدا على العلم فهل يصح اثباته للباري ام لا الادراك كالجنس للادراك الحسي والادراك العلمي والادراك الحسي انما يحصل بالالات الجسمانية التي هي الحواس والادراك العلمي انما يحصل للذات

العاقلة

العاقلة من غير آلة ولذلك لا يدرك حس نفسه ولا آلته ولا احساسه فانه لا آلة يتوسط بينه وبينها ويدرك الذات العاقلة نفسها والاتها وتعقلاتها اما الباري تعالى فكل من يعتقد انه جسم او مباشر للاجسام فقد يمكن له ان يصفه بالادراك الحسي وكل من ينزهه عن ذلك فقد نزهه ايضا عن هذا الوصف ولما كان السمع والبصر الطف الحواس واشدها مناسبة للعقل عبر بهما عن العلم في كثير من المواضع كما في قوله عز من قائل وقالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير وفي قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون وفي غير ذلك من المواضع التي لا يمكن ان تعد ولاجل ذلك وصفوا الباري سبحانه بالسمع والبصير دون الشام والذائق واللامس وعنوا بهما العلم بالمسموعات والمبصرات وفرقوا بين السامع والسميع والمبصر والبصير وجميع ذلك من المباحث اللفظية واكثر المتكلمين يخصصون الادراك بالحسي ويتنازعون في جواز وصف الباري تعالى به ثم في المراد منه اذا وصفوه به فيذهب بعضهم الى ~~نفس~~ الاحساس وبعضهم الى العلم بالمحسوسات **المسئلة العاشرة** في ان الادراك ان لم يكن زايدا على العلم فهل يصح في الباري ان يكون عالما بالجزئيات على الوجه الذي يعلمها الاجسام لا يعلمها الا على وجه كلي اما الادراك والعلم فقد مر الكلام فيهما واما علم الباري بالجزئيات ففيه خلاف بين المتكلمين والفلاسفة ~~وذلك ان المتكلمين والفلاسفة~~ وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم الحوادث اليومية على الوجه الذي يعلمه احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده او لا يمكن ثم اذا نبهوا الى وجوب تغير العلم بالمتغيرات حسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في صفات الله او في بعضها وقال القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات في الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية

والباقية بالاضافة الى كل تحخص وقال غيرهم لجوز ان يكون ذاته محلاً للحوادث كما جوز طايفة من الحكماء كونها محلاً قابلاً لصور المعلومات غير المتغيرة ومن لم يجوز التغير في صفاته عاند في هذا الموضع وانكر التغير اصلاً وقال العلم بما سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد الى امثال ذلك من التمسكات الواهية واما الحكماء فالظاهر من المنتسبين اليهم قالوا انه تعالى عالم بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة الى الباري تعالى الذي هو مبدأه وعلته الاولى وعندكم ان العلم التام بالعلة التامة مستلزم للعلم التام بمعلولها وان علم الباري تعالى بذاته اتم العلوم فانتم تعرفون ان تعرفوا بعلمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئية المتغيرة وبين بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام الكلية العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى في الاحكام النقلية بعضها التعارض الادلة السمعية فهذا هي المذاهب المشهورة واما التحقيق في هذا الموضع فيحتاج كما قيل الى لطف قريحة ولتقدم لبيانه ما يحتاج اليه فنقول ان تكثر الاشياء اما ان يكون بحسب حقايقها او يكون بحسب تعددها مع اشتراكها في حقيقة واحدة والكثرة المتفقة الحقيقة اما ان يكون احادها غير قارة اي لا يوجد معاً او يكون قارة اي يوجد معاً والاول من هذين القسمين لا يمكن ان يوجد الا مع زمان او في زمان فان العلة الاولى للتغير على هذا الوجه في الوجود هي الموجود غير القار لذاته الذي يتقدم ويتجدد على الاتصال وهو الزمان ويتغير بحسبه ما هو فيه او معه تغيراً على الوجه المذكور والثاني لا يمكن ان يوجد الا في مكان او مع مكان فان العلة الاولى للتكثر على هذا الوجه في الوجود هي الموجود الذي يقبل الوضع لذاته اي يمكن ان يشار اليه اشارة حسية ويلزمه التجزي باجزاء مختلفة الاوضاع بالمعنى الذي

وبالمعنى

وبالمعنى الذي يكون لبعض الاجزاء الى البعض نسبة بان يكون في جهة من الجهات منه وعلى بعد من الابعاد دون غير تلك الجهة والبعد وكل موجود يكون شانه كذلك فهو مادي والطبايع المعقولة اذا تحصلت في اشخاص كثيرة يكون الاسباب الاول لتعين اشخاصها وتشخصها هي اما الزمان كالحركات او المكان كالاجسام او كلاهما كالاشخاص المتغيرة المتكثرة الواقعة تحت نوع من الانواع وما لا يكون زمانياً ولا مكانياً فلا يتعلق بهما ويتضح العقل من اسناده الى احدهما كالانسان اذا قيل الانسان من حيث طبيعة الانسانية متى يوجد او كون الخمسة نصف العشرة في اي زمان يكون او في اي بلدة يكون بلى اذا تعين شخص منها كهذا الانسان او هذه الخمسة والعشرة فقد يتعلق بهما بسبب تشخصهما فكون الاشخاص المتفقة الحقيقة زمانياً او مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقايق غير زماني وغير مكاني فان كثيراً منها يوجد ايضاً متعلقاً بالزمان والمكان كالاجرام العلوية باسرها وكليات العناصر السفلية واذا تقرر هذا فلنعد الى المقصد فنقول اذا كان المدرك متعلقاً بزمان او مكان فانما يكون هذه الادراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة او غيرها فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوته ما يكون في زمان غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او سيكون وليس الآن ويدرك المتكثرات التي يكون له نسبة اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة اي بعد عنه اما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاماً فانه يكون محيطاً بالكل عالماً بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث الذي يتقدمه او يتأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل الحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجوداً في الحال الحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الازمنة التي يكون قبله او بعده

٢ او لم يوجد مح

٧ وجوده مح

٧ في الحال مح

١.٢ ان تقروا مح

ويكون عالما بان كل شخص في اي جزء هو يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما
عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينها جميعا على الوجه المطابق للموجود
ولا الحكم على شي بانه موجود الآن او معدوم او موجود هناك او معدوم او
حاضر او غايب لانه ليس زمانيا ولا مكانيا بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه
نسبة واحدة فما يختص بالآن او بهذا المكان او بذلك المكان او بالحضور و
الغيبة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او تحتي من يقع وجوده في زمان معين
ومكان معين وعلمه لجميع الموجودات اتم العلوم واكملها وهذا هو المعبر بالعلم
بالجزئيات على الوجه الكلي والمثال شي بطي السموات التي هي جامع الامكنة والازمنة
كلها كطي السجل للكتب فان القاري للسجل يتعلق نظره اليه او تاخر عنه الذي
بيده السجل مطويا يكون نسبته الى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شي ٢ جزئيات صح
منها وظاهر ان هذا النوع من الادراك لا يمكن الا لمن يكون ذاته غير زماني و
غير مكاني ويدرك لا بالة من الالات ولا بتوسط شي من القوى ولا يمكن
ان يكون شي من الاشيا كليا كان او جزئيا على اي وجه كان الا وهو عالم به
فلا يسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس
الا وجميعها مثبت عنده في الكتاب المبين الذي هو دفتر الوجود فان بالكل
تبين كل شي مما مضى او حضر او يستقبل او يوصف بهذه الصفات على اي
وجه كان اما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح
لمن يدرك ادراكا حسيا بالة جسمانية في وقت معين ومكان معين
وكما ان الباري تعالى يقال انه عالم بالمذوقات والمشمومات و
الملموسات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن ان يكون
له حواس جسمانية ولا يقدح ذلك في تنزهه بل يؤكده هكذا نفي العلم ٢ ثلم صح
بالجزئيات المتخصصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه لا

ثم

[illegible]

تيلم في تنزهه بل يؤكده ولا يوجب ذلك تغيرا في ذاته الوحدانية ولا في صفاته
الذاتية التي يدركها العقول لا انما يوجب التغير في معلوماته ومعلولاته و
الاضافات التي بينه وبينها فقط فهذا ما عندي من التحقيق في هذا الموضع صح
المسألة الحادية عشر في ان العلم هل يصح ان يكون مؤثرا كالقدرة ام لا الايجاد
هو اصدار الشي عن علته والعلم كما سبق بيانه هو حضوره عنده واذا
٢ وجود صح كان الشي قد صدر وجوده عن شي فقد حضر عنده فيكون باعتبار الصدور
عنه مقدورا له وباعتبار الحضور عنده معلوما له والجهة التي باعتبارها
صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم والاعتباران عقليان
متضايفان لشي واحد الى شي واحد من جهتين اخذهما العقل ولم يتكثر
المتضايفان بسببه والقول بان احدهما هل يصح ان يضاف اليه الآخر من
تلك الجهة التي هو عليها او لا باطل وهو بمنزلة ان يقال للاب حيثيتها بلا
٢ الابن صح لابنه هل الابن من جهة الابوة هو المقابل ونكتة العلم والقدرة مما حصل في
الموجودات الممكنة فهابت العقول مبداها الاول عليها ووصفوه بالعلم والقدرة
والتنزيه ان نوه سبحانه تبارك رب العزة عما يصفون وفرق بين القدرة في
بين الايجاد والتاثير فان القدرة لا يقال الا عند كون المؤثر بحيث يصح عنه التاثير
والايجاد والتاثير يعم ذلك ويشمل كون الموجد او المؤثر بحيث يجب عنه الايجاد
او التاثير واذا لحظ الايجاد من غير اعتبار العلم والارادة فاولى ان يوصف
بالقدرة فان الايجاد عندها يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب المسألة
الثانية عشر في ان العلم وان لم يكن مؤثرا كالقدرة فهل يصح ان يكون مخصصا
كالارادة ام لا الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول المراد ولم يدعو الى
تحصيله لما تخيل او يعقل من ملايمه ولما كان دأب العقلاء ان يصفوا بارئهم

بما هو اشرف طرفي النقيض وجب ان كل ما يوجد بارادته يكون اشرف مما يصدر
الفعل عنه من غير ارادته فوصفوه تعالى بالارادة وهي اخص من العلم ومترتبة
عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا
الي اثباتها فمنهم من قال انها صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة بها
تخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انها علم خاص بما في وجود المخلوقات
من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم
بنظام الكل على الوجه الاتم واذا كان القدرة والعلم شيئا واحدا مقتضيا
لوجود الممكنات على النظام الاكمل كانت العلم والارادة شيئا واحدا في
ذاته مختلفا بالاعتبارات العقلية المذكورة المسئلة الثالثة عشر في
ان العلم بحقيقة العلة هل يلزم منه العلم بالمعلول ام لا العلم التام بالعلة غير
العلم بالعلة من حيث هي علة فقط التي هي العلم بها لا من حيث لها اضافة
ما الى معلولها والاضافة لا تتحقق الا بعد العلم بالمتضايفين فاذن العلم من هذه
الجهة بالعلة يستلزم العلم بالمعلول من حيث انه ذات مضافة الى علتها
من جهة المعلولية واما العلم التام بالعلة فان يعلم ذات العلة وماهيتها
ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في نفسها وما لها
بالقياس الى الغير ولا شك في ان هذا العلم يستلزم العلم التام بالمعلول
فان ماهية المعلول من جملة لوازم العلة التامة وههنا علم آخر ناقص
بالعلة لا من حيث هي علة بل من حيث كونها ماهية وحقيقة من غير ان يعرف
لوازمها وعوارضها وذلك لا يوجب علما بالمعلول لا تاما ولا ناقصا المسئلة
الرابعة عشر في ان علمه سبحانه هو ذاته او لازم ذاته وهل هو لازم واحد او
لوازم كثيرة مترتبة او دفعة لا احب ان احتاج من وقف على ما مضى مما اورده

الي

الي هذا السؤال والجواب ان علمه تعالى بالوجه المحض هو ذاته وبالوجه المحمول على الصور
والاضافات هو لوازم كثيرة مترتبة كما عليه الوجود كله المسئلة الخامسة عشر
في كونه تعالى حيا هل يرجع الى كونه عالما او هو وصف زائد على ذلك المستند
في اثبات الحيوة هو الذي ذكرناه وهو ان العقلاء قصدوا ان وصفه تعالى
بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا
كل ما الحيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بهما لاسيما وهي اشرف من الموت الذي
هو ضدها ونعم ما قال عالم من اهل بيت النبوة عليهم السلم هل سمي
عالما وقادرا الا لانه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين فكل ما ميزتموه
باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري
تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان لله
تعالى زبانيتين كما لها فانها تتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان
له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به فيما احسب والى الله المفزع
المسئلة السادسة عشر في ان كونه تعالى مريدا يرجع الى كونه عالما
او هو امر زائد عليه كان الجواب منه جاء في المسئلة الثانية عشر المسئلة السابعة عشر
في ان الكلام زائد على العلم او هو نفس العلم الكلام في الاصل هو المؤلف من الحروف
المسموعة الدال بالوضع على ما قصد دلالته عليه ليحصل التفاهم بين اشخاص
النوع ووجوده لا يحصل الا بعد العلم بالمعاني وتقدير ترتيب اجزاء المؤلف
في الذهن حتى يمكن ان يؤلف الكلام منها فبعض الناس كالمنطقيين يطلقون
اسم الكلام على ذلك التقدير في الذهن وبعضهم يطلقون على ذلك
العلم والمتكلمون يصفونه تعالى بالكلام لورود النص بانه متكلم ولولاه لما توهم العوام الوحي حكموا بانه زائد على العلم قديم غير مؤلف ولا

هو المتكلم في قائل بان م

ولا مسموع ومن قائل انه ازلي محدث او قديم مؤلف ليس بمسموع لكن ببطلان
المسموع ومن قائل انه مؤلف مسموع والذين يقولون مع ذلك بانه قديم
لا يفكرون في معنى قولهم المسألة الثامنة عشر في ان الله تعالى يصح وصفه
بانه متكلم ام لا القائلون بقدم الكلام يحكمون بصحة
وقوعه والقائلون بحدوثه يحكمون بامتناعه والكتب الكلامية مشحونة
بهذه المباحث وامثالها المسألة التاسعة عشر في ان علم الباري ان
صح ان يكون مؤثرا فهل يكون علمه سبب وجود الممكنات كلها او نحو الخير ٢ يصح ان يكون علمه سببا لوجوده نسخه
او لا يلزم ذلك قد مر الكلام في صحة مؤثرية العلم وامتناعها اما مسألة الجبر وقد
طال الكلام فيها فليست بتلك الطول بل ونقول ان الحيوان لا شك انه قد يصدر
منه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة لها وذلك كالنمو
وهضم الغذاء وامثاله وقد يصدر منه افعال يشعر بها ولكن ليست بارادته
كنومه وتعطشه تنفسه مطلقا الا من حيث وقوعها في زمان بعينه او كميته
فيه وارادته وقد يصدر منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بحسب قصده الى
ذلك وصحة صدورها عنه غير قصدها اليه لانه يصح صدور فعل عنه
لا يقصده وربما يقصد امرا لا يصح صدوره عنه فيصير الصدور واللا
صدور هو المسمى بالقدرة وهي لا تكفي الا بعد ان يترجح احد الجانبين ٣ في الصدور نسخه
على الآخر والترجح انما هو بالقصد الذي يسمى بالارادة او بالداعي وعند
القدرة والارادة يجب الصدور عنه وعند فقد احدهما او كليهما يمتنع الصدور
ولا نعلم كلام من يقول يصدر الفعل من القادر من غير ترجيح احد الطرفين
متمسكا بامثلة جزئية فان الترجح غير العلم بالترجيح وانه انما يحتاج الى وجود
المرجح لا الى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول قدرته وارادته

فهو

فهو باختياره وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره وكل ما لا يكون كذلك
وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول
من يقول الممكن بعد ان يوجد هل يمكن ان يكون معدوما فما حال وجوده
ومحال ان يكون مقدورا انما يحصل له بقدرته والآلة التامة والارادة فربما
يحصل له بقدرته وارادة سابقة كالمتردد في طلب اصلح الوجوه فانه بعد
علمه بالوجوه يقصد الى فرض وقوع واحد واحد منها بالفكر الذي
يصدر عنه ايضا باختياره لينكشف الصلاح والفساد فيها فيحصل له
الارادة لما يراه اصلح وهذه الارادة مكتسبة له واما اسباب كسبها
وهي القدرة على الفكر وارادته والعلوم السابقة فبعضها يحصل
ايضا بقدرة وارادة لكنها لا يتسلسل بل ينقطع عند اسباب لا يحصل
بقدرته وارادته ولا شك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدها انها
يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول فيعلم انها ليست بقدرة الفاعل
ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل
٧ للفعل يحكم نسخه هو قدرته وارادته والذي ينظر الى السبب القريب بالاختيار وهو
ايضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة
ومرادة والحق ما قاله بعضهم لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين امرين
٩ مشابهتان نسخه واما في حق الله تعالى فان اثبت له قدرة وارادة مغايرتان لزم ما يلزم
منها من نحو ما كان لكن صدور افعاله تعالى عنه ليس موقوفا على كثرة ههنا
انما هي سبب وجود الكثرة فلا يتصور هناك اختيار ولا ايجاب المسألة
العشرون في عنايته ولطفه وهدايته عنايته علمه بنظام الكل على ما
هو عليه ونظام اجزاء الكل على ما هو عليه ونظام امور كل جزء نظاما

تا بعاالذلك النظام وداخلا فيه ولطف تصرفه في جميع الذوات و
الصفات دائما تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك
وهدايته هيئة الشعور لكل ذي شعور بما هو اليق به ليطلبه دون
ماهو ليس باليق به الحادية والعشرون في معنى حكمته وجوده
حكمته ايجاده الموجودات على احكم وجه واتقنها وسوق ما هو ناقص
منها من مبدئها الى كمالها شوقا ملائما لها وجوده فيضان الخير عنه
من غير بخل عنه ومنع وتعويق على كل من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله
له والقائلون بالصفات المختلفة اختلفوا في ان اي الصفات
اقدم من غيرها فقال بعضهم العلم اقدم لان القدرة يتعلق بما
يعلم امكان وقوعه لا غير وقال بعضهم القدرة اقدم لان المعلوم
ما لم يصدر عنه لم يمكن تعلق العلم به وقال قوم الجود اقدم لان
الصفات اذا كانت متغايرة للذات كانت صادرة عنه والاصدار
هو الجود وكل هذه المباحث هوس المسئلة الثانية والعشرون
في معنى قدرته وفاعليته وقد اتضح ذلك مما سبق فان القدرة يقتضي
صحة الصدور والفاعلية يقتضي وقوع الصدور وانما يحقق الوقوع
بانضمام الارادة الى القدرة المسئلة الثالثة والعشرون في معنى
ازليته ووحدانيته ازليته اثبات السابقية له على غيره ونفي المسبوقية
عنه ومن تعرض للزمان او الدهر او السرمد في بيان الازلية فقد
ساوق معه غيره في الوجود ووحدانيته هو نفي ما عداه معه فان
كل كثرة محتاجة الى احاد هي مباديها والمبدأ الاول الذي لا
مبدأ له محال ان يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه والا لكان لمبدأ

فلم

فلم يكن هو مبدأ وقد فرض مبدأ هف المسئلة الرابعة والعشرون
في ان جميع صفاته حقيقية او كلها سلبية او اضافية او ينقسم صفاته
الى القسمين المذكورين الصفة امر يعقل لشيء ولا يمكن ان يعقل الا
معه وله كما ان العرض شيء يوجد في موضوع لا يمكن ان يوجد الا فيه
ولا يلزم من ان يعقل امر لشيء كون ذلك الامر موجودا في نفس الامر
فان لم يعقل يدل على ذلك قولهم في رسم المضاف انه الامر الذي يعقل
بالقياس الى غيره ولا يكون له وجود سوى معقوليته بالقياس الى غيره
فالصفات الحقيقية هي التي يعقلها العقول عند مقايسات غيره
وكلها ثابتة لا يعقل موقوفة على وجود الغير وعلى المقايسة بينه وبين الغير
واما الصفات الاضافية فهو شيء اخر وكانه يحتاج فيها الى شيء زائد على
المقايسة المذكورة مثل الحيوة يعقل عند اعتبار صحة القدرة والعلم له و
ليس تبع الاضافة الى غير يكون بازائه فهذه المقايسة بالعلم والقدرة واما
الاضافية فكونه خالقا ورازقا فانهما يعقلان بالاضافة الى مخلوق ومرزوق
يكونان بازائه والسلوب ايضا اعتبارات عقلية بالمقايسة الى اشياء اخرى
لها ولا يلزم من الاتصاف بالانواع الثلثة تركيب ولا كثرة واذا انتفى ما
عداه عنه لم يثبت صفة لا حقيقية ولا اضافية ولا سلبية وذلك النفي
هو التوحيد وما يكون في نفس الامر من غير تعقل النفي هو الوحدة
قال فينبغي ان يتكلم في هذه المسائل الخ اقول الاصل الذي هو مهد
في هذا الباب مستغن عن ايراد هذه المسائل وانما اوردت هذه
المسائل اقتفاء لكلام اهل البحث عن هذه المسائل ولنختم الكلام ههنا
والله ولي التوفيق والحمد لله حق حمده والصلوة على سيدنا محمد
واله واصحابه التابعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله محمد وآله اجمعين قال المولى
المحقق نصير الحق والدين برهان الاسلام والمسلمين محمد بن محمد الطوسي
سألني قاضي القضاة بهراة وذلك في شهور سنة ست وستين وستماية عن
قول الحكماء في كيفية صدور الموجودات عن مبدأها الاول وعن مذهبهم
في علمه بالجزئيات فان اقاويل العلماء فيهما مختلفة والاشكالات واردة على
كل قول منتشرة وما ينقله العوام عنهم وعنها اشتهر بين الجمهور من رأيهم
المتعلق بهما ليس مما يرتضي بادي انظار المبتدئين فضلا عن مدعي التحقيق
في غوامض المسائل فاردت ان اجيب عن سؤاله وان كانت العوائق كثيرة و
الشواغل متراكمة والخاطر منقسما والذهن موزعا والزمان غير مساعد والحال
غير ملائم فحررت ما اقتضاه الوقت وحضر في الحال راجيا ان ادعو
واكتب في اوان الفراغ ذكرا وافيا بما طلبه وشرحا كافيا لما قصده مستعينا
بالله وحده مفيض العقل وملهم الصواب فاقول اما المطلب الاول فلنقدم عليه
مقدمة وهي ان كل كثرة مفتقرة الى الواحد بل الآحاد التي يلتئم عنها تلك
الكثرة فاذا هي محتاجة الى مبدأ او الى مبادي وكل محتاج الى المبدأ لا يصلح ان
يكون اول المبادي فاذن المبدأ الاول لا يكون الا واحدا والواحد بالحقيقة
الذي يصلح ان يكون مبدأ اولا لا يمكن ان يكون مشتملا على كثرة في ماهيته ولا
ان يكون معه كثرة خارجة عن ماهيته مفتقرة في مبدئيته واذا كان شيء في
بهذه الصفة فلا يمكن ان يقارنه صفات والاعتبارات مختلفة ولا اضافات

والسلوب

والسلوب فان جميع ذلك مما يقدح في كثرة لا محالة واذا تقررت هذه المقدمة
فاقول الواحد بالصفة المذكورة لا يمكن ان يصدر عنه الا الواحد بلا
اعتبار غير ذاته لانه اذا صدر عنه شيئان كان اعتبار صدورهما عنه
متغايرين او حيثيتا صدورهما عنه مختلفين فيكون معه اعتباران او
حيثيتان وقد فرضنا نفيهما هف وهذا معنى قولهم لا يصدر باعتبار
واحد عن واحد الا الواحد اما اذا تكثرت الاعتبارات او الحيثيات او
كانت ذهنية او سلبية امكن صدور الكثيرين عن الواحد بتلك الاعتبارات
او الحيثيات مثلا الصباغ اذا وجد ثوبا وهما اشتعل او لا يغسله واذن في
عمل وسم اشتغل بصبغه فصار وجوده سببا الفعل وعدمه سببا لفعل
غير الفعل الاول وايضا النار الواحد يعمل تسويدا في الحطب وتبيضا في الفحم
وتسخينا في الماء وتجميعا في الطين وكل ذلك لاختلاف المواد ومن اراد
مسكنا قصد بناء بيت ثم قصد للبيت بابا وللباب غلقا وللغلق مفتاحا
وصانعا الى غير ذلك وانما اشتغل بالحادث لانضياف تخيلات مرتبة
الى قصده الاول وبالجملة يوجد لذلك امثلة كثيرة فاذا ظهر ذلك فنقول اذا
صدر عن المبدأ الاول الواحد واحد في المرتبة الاولى من مراتب الصدور
امكن ان تتكثر الاعتبارات في المرتبة الثانية مثلا يحدث لكل من المبدأ والصادر
اضافة الى الآخر هي امر يتعلق من كل واحد منهما الى الآخر وسلبه عن الآخر
وهو تعلق ما وهو يعقل شيئية كل واحد سوى كل واحد منهما عن ان يدخل
في معقولية الآخر ويحدث لهما اشتراك في الوجود اعني الكون في الاعيان
والامتياز بينهما وهو بامر زايد على المشترك في الصادر وبقيد المشترك
بعدم انضمام شيء اليه في المبدأ ولا شك في ان هذه الامور تعقلات تتكثر

مثلا نقول بعد صدور الصادر الاول عن المبدا الاول في تلك الكثرة وان
لم يصلح لان يكون مبادي امور موجودة في الاعيان لكنها صالحة لان
يصدر عن المبدا الاول بانضمام كل واحد منها اليه موجود آخر وبهذا
الوجه يمكن ان يصدر عن المبدا الاول كثيرة ولنوضح ذلك بايراد مثال آخر
فليكن المبدا الاول ا والصادر الاول ب ومن ا بتوسط ب ج ومن ب
بالنظر الى ا د ومن ب وحده ه وهذه ثلثة اشياء في المرتبة الثالث من
مراتب الصدور ثم يصدر من ا ه معا ز ومن ا ه معا ح ر ومن ا ب ج معا
ومن ا ب د معا ي ومن ا ب ه معا ك ومن ا ب ج د معا ل ومن ا ب ج
معا م ومن ا ب د ه معا ن ومن ا ج د ه معا ع ومن ا ب د معا س
ذ ول ومن ب ه معا ص و من ب ج د معا ف ومن ب ج د معا ر و
من ب ه د معا س ومن ب ج د ه معا ب ومن ج وحده ث ومن د
وحده خ ومن ه وحده ذ ومن ج د معا ض ومن ج ه معا ظ ومن
د ه معا غ ومن ج د ه معا لا ومن معا وهذه صورتها المرتبة الاولى
من مراتب الموجودات المرتبة الثاني ط المرتبة الثالثة ج د ه المرتبة الرابع
د ر ح ى ك لا م ن س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ غ لا والله اعلم فجميع
ما يمكن ان يحصل في المرتبة من الموجودات اربعة وعشرون واذا جاوزت
هذه المراتب صارت الصادرة في مرتبة واحدة اكثر من ان يحصى وقد
ظهر من ذلك امكان صدور اشياء لا تحصى كلها معا في مرتبة واحدة
من المبدا الاول من غير تقدم البعض على بعض والمنقول من الحكماء انهم
قالوا في العقل الاول الصادر عن المبدا الاول اربع جهات وجود من المبدا
الاول وامكان ذاته وتعقل للاول وتعقل لذاته فصار بوجوده مبدا الصورة

فلك

فلك وبامكان مبدا المادة وبتعقله للاول مبدا تعقل ثان وبتعقل لذاته
مبدا النفس هي نفس ذلك الفلك وانما اوردوا ذلك على سبيل التمثيل والتجويز
لا على سبيل القطع والتحقيق وقد يلوح من ذلك للمستبصر ما بيناه فان وجوده
هو الذي في هذه الاربعة حصل من المبدا الاول وحده وهو بمنزلة ب
في مثالنا هذا واما امكانه فقد حصل من نسبة ماهيته التي هي ما به تمتاز عن
الاول ثم عن غيره الى وجوده اعني الماهية تحصل فيما يحصل في المرتبة
الثالثة بمنزلة ه واما الامكان بمنزلة ص واما تعقله المبدا الاول فقد حصل
منه بالنظر الى سببه فهو بمنزلة ى واما تعقله لذاته وانما يحقق ذلك باضافة
المبدا الاول عليه ذلك التعقل فهو بمنزلة ح وقد بينا ان الاعتبارات العقلية
والسلوب لا تصلح لان تصير المبدا الاول بانضمامها اليه مبدا الموجودات كثيرة
والحق الذي يقتضيه اصولهم ان جميع الوجودات صادرة عن المبدا الاول
وانما يصدر عنه باعتبارات هي امور معقولة اوصافا كانت او اضافات
او سلوبا فمصدر الوجود ومنبع الكون هو لا وانما وصف بالقادرية من
حيث تعقله بالقياس الى مقدوراته والعالمية من حيث تعقله بالقياس
الى معلوماته وبالمريدية من حيث يعقل عنايته المخصصة للطرف الخاص
بالوجود من طرفي الممكان دون الطرف الاخر وكذلك القول في ساير الصفات
فهي لكونها امورا عقلية متاخرة عن الكثرة تكون متاخرة عن صدور الكثرة عن
المبدا الاول الواحد الواجب لذاته تعالى واما قولهم في العلم بالجزئيات فاقول
فيه اولا ان الاصل في هذا الباب تحقيق تعلم حقيقة العلم ذلك مشتمل على
الجواب مع محالفة للمتقدمين منهم وقد تعرضت لشيء منه في شرح الاشارات
في باب تحقيق علم مع لعدم فلم اعرض عنه ههنا ولنشتغل بالمسئلة ونقول العلم

بالجزئيات اعني المتخصصات الزمانية والمكانية قد يكون على وجه كلي عقلي
وقد يكون على وجه جزئي حسي او خيالي والاول يكون على طريق الاحاطة
بجميع الزمان من الازل الى الابد بما فيه من الاجزاء المعروضة وجميع الجزئيات
المقارنة لزمان زمان وجميع النسب الواقعة بينها في التقدم والتاخر ومقادير
تقدم كل واحد على كل واحد مما يكون بعده وتاخره عما يكون قبله على ما هي
عليه في الوجود وجميع الامكنة السارية في الجهات وما يحويه تلك الامكنة من
الممكنات وجميع اوضاعها النسبة البعض الى بعض في جهة من جهاته كالفوق
والتحت والقدام والخلف واليمين واليسار وما يتركب منها وعلى كيفية الاشارة
الحسية في كل واحدة على كل واحدة غيره ومقادير الامتدادات بينها على ما
هو عليه بالوجود وانما سمي كليا لان ذلك اذا عقل مع جميع هذه الاوصاف
غير مقيد بانها العلم بالموجودات الزمانية والمكانية التي في عالمنا هذا
يعني ان ذلك العقل هو تعقل كليات طبيعية وانما تصير جزئية باقترانها
بتجويز مطابقتها الصور عوالم غير هذا العالم التي هي امثال لهذا العالم
وعلمه معه من حيث صدورها عنه هكذا تخصصها باسرها فيصير جزئية
بهذه الاعتبارات واما الوجه الثاني وهو العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي
الحسي او الخيالي فقد يكون كعلم واحد منا وهو في زمان بعينه لغيره من حيث
كون ذلك الغير في زمان اخر بعينه ومثل ذلك الزمان او بعده مع العلم بقدر
ما بينهما من المدة وذلك امتداد زماني بين مبدئين ومنتهيين كانه اشارة
منه الى ذلك الاخر اشارة خيالية مع العلم بان احدهما يكون ماضيا او مستقبلا
عند العالم بذلك العلم من حيث كونه في احد ذلك الزمانين وكعلم احدنا
وهو في مكان لغيره عنه من حيث كونه في مكان آخر واقع في جهة معينة

للمكان

للمكان الاول على وجه يصح منه الاشارة الحسية الى ذلك الاخر والاشارة اليه
هي امتداد وضعي من ذي وضع الى ذي وضع آخر كاين منه في جهة معينة وعلمه
تعالى لا يتعلق بالموجودات الزمانية والمكانية على هذا الوجه لامتناع كونه
ذاته التي هي علة الازمنة والامكنة كلها في زمان او مكان وكما لا يصح ان يوصف
بانه ذايق او شام او لامس لكونه غير ذي آلة جسمانية فكذلك لا يصح ان يوصف
بانه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي فان ذلك يقتضي كون العالم بها واقعا
في زمان ومكان بعينهما حتى يصح منه ان يشير الى غير ما هو في زمان ومكان غير
زمانه ومكانه عنده ويكون اشارة امتدادا منه اليه خيالا او حسيا وان تعذر على
من يريد ان يفهم ذلك ويتصوره موجودا لا في زمان ومكان فليعتبر الحكم بان
الواحد نصف الاثنين من حيث امتناع اختصاصه بمكان او زمان معينين
فانه لا يجوز ان يكون الواحد نصف الاثنين في هذه السنة او في هذه البلدة ولا
في غيرهما من الازمنة والامكنة فليتامل ان مثل هذا الحكم الذي يحتاج الى
شيء يتصوره بهذا العلم المعني في نفس الامر لا يمكن ان يختص بزمان او مكان
متعينين فكيف يجوز ان يختص المتصورية المتصور بهما وكيف يختص مبدع
الازمنة والامكنة بزمان او مكان هما متاخران عنه في الوجود بمراتب كثيرة واذ
يمتنع اختصاصه بالازمنة والامكنة المعينة فكيف يتصور منه الاشارة الى زمان
او مكان متعينين واذا عرف ذلك من طريق وصدق به فان ابى وهمه وتوهم
ذلك فعليه ان لا يقدح في الحكم العقلي بسبب امتناع الوهم عن قبول وهم
حكم ليس من شانه ان يحكم به ليس ذلك مثلا وان كان بعيدا عنه وان تعرض
مثلا لكموي بان يشتمل كتابته على سطور فيها كلمات و فيها مثالفة من حروف فالعالم
بجميع ما في السجل من السطور والكلمات والحروف دفعة يكون عالما بما فيها على وجه

في والناظر فيه الذي ينتقل نظره من سطر الى سطر او من كلمة الى كلمة او من
حرف الى حرف بحيث يكون بعض السطور والكلمات والحروف مما يخص
بصره عليه من بعد يكون عالما بما فيه على وجه جزئي مشتمل على ما خرج الى
الى الفعل وعلى ما هي بالقوة بعد فليتأمل فيه ويحكم بما يقتضيه العقل
الصريح دون الوهم والخيال انشاء الله تعالى فهذا ما يمهّده من كلام من
ان العلم المبدء الاول بالجزئيات يكون على وجه كلي لا على وجه جزئي
زماني وذلك ما اردت ايراده في جواب سؤال مولانا العالم المحقق فخر الملة
والدين شمس الاسلام والمسلمين سيد افاضل المتبحرين قاضي القضاة ادام
الله تعالى علوه فان طابق مراده فهو المطلوب وان توقف
في شيء من ذلك اعاد بفضله ذلك الموضع لا
وضح ما عندي فيه انشاء الله تعالى
وهو ولي التوفيق و
ملهم الصواب
تمت